This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 455610

Digitized by Google

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Digitized by Google

B
84
P74

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geo. S. Morris,
Jan. 1875.
70170

Die

Geschichte der Philosophie

im Grundriß.

Ein übersichtlicher Blick in den Verlauf ihrer Entwickelung,

von

Friedrich Christoph Poetter.

Elberfeld,
Verlag von R. L. Friderichs.
1874.

Digitized by Google

Gedruckt bei R. L. Friderichs u. Comp. in Elberfeld.

Digitized by Google

Vorwort.

Vorliegendes Werkchen hat die Absicht, in das Studium der Geschichte der Philosophie und damit in das Studium der Philosophie überhaupt einzuführen. Es will Anleitung dazu geben, die Hauptgedanken der einzelnen Philosophen mit tieferem Verständniß zu erfassen, die Einseitigkeiten derselben zu durchschauen und den harmonischen Gang, in welchem sich das Einzelne zum Ganzen verbindet, zu erkennen. Es will dabei dem Denken die Arbeit nicht leicht machen, sondern vielmehr zum Denken auffordern. Was ich bei Abfassung der Arbeit Andern zu verdanken habe, habe ich nur selten angeführt; denn das Buch ist natürlich nicht im Interesse der Kenner der Geschichte der Philosophie geschrieben; es wendet sich an diejenigen, welche die Resultate des menschlichen Denkens in ihrer allmähligen Entwickelung noch erst kennen lernen wollen. Ich hielt es deßhalb für das Angemessenste, den Verfassern der Geschichten der Philosophie für ihre vielfache Förderung meinen herzlichsten Dank an dieser Stelle auszusprechen.

Möge das Werk das in Rede stehende, für unsere Zeit so überaus wichtige Studium, in Etwa fördern helfen!

Plettenberg, im September 1873.

F. Ch. Poetter.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Die griechische Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung §. 1—6 . . . . . Seite 1—5.
Eintheilung §. 7 . . . . . „ 5—6.

I. Periode,

von Thales bis zu den Sophisten
a. die Jonier,
b. die Pythagoräer,
c. die Eleaten,
d. Heraklit,
e. Empedokles,
f. Anaxagoras,
g. die Atomisten,
h. die Sophisten
§. 8—23 . . . . . „ 6—21.
Rückblick §. 24 . . . . . „ 21—22.

II. Periode,

von Socrates bis zu Aristoteles §. 25—67 . . . . . „ 22—98.
Einleitung §. 25 . . . . . „ 22—23.
I. Socrates und seine Schüler §. 26—33 . . . . . „ 23—32.
II. Plato und die Akademie §. 34—53 . . . . . „ 32—66.
a. Einleitung §. 34—39 . . . . . „ 32—38.
b. die Ideen §. 40—46 . . . . . „ 39—51.
c. die Physik §. 47—50 . . . . . „ 51—58.
d. die Ethik §. 51—52 . . . . . „ 58—64.
e. die ältere Akademie §. 53 . . . . . „ 64—66.
III. Aristoteles und die Peripatetiker §. 54—65 . . . . . „ 66—96.
a. Einleitung §. 54—58 . . . . . „ 66—75.
b. die Metaphysik §. 59 61 . . . . . „ 75—83.
c. die Physik §. 62—63 . . . . . „ 83—91.
d. die Ethik §. 64—65 . . . . . „ 91—95.
e. die Peripatetiker §. 66 . . . . . „ 95—96.
Rückblick §. 67 . . . . . „ 96—99.

III. Periode,

die nacharistotelische Philosophie §. 68—78 . . . . . „ 100—127.
a. Einleitung §. 68 . . . . . „ 100—101.
b. die Stoiker, Epikuräer, Skeptiker und Eklektiker §. 69—73 „ 101—112.
c. der Neuplatonismus und dessen Vorläufer §. 74—78 . . . „ 112—127.

Digitized by Google

Corrigenda.

Seite 7, Zeile 10 von oben lies statt qualitätslos qualitativ unbestimmt und statt bestimmten verschieden gearteten.
„ 33, „ 22 „ „ hinter geschlossen ein ,
„ 42, „ 31 „ „ vor Philebus ein .
„ 44, „ 10 „ „ lies δέ φαμεν statt δέ-φαμεν.
„ 52, „ 16 „ „ „ Ableitung statt Abbildung.
„ 91, „ 16 „ „ „ ἡ statt ἠ.
„ 98, „ 6 „ „ „ Wirkliche statt wirkliche.
„ 115, „ 17 „ „ „ anthropomorphistische.

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Aufgabe.

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie ist gleich mit der Darstellung der Geschichte des menschlichen Denkens. Da das Wort Geschichte den Begriff der Entwickelung involvirt, so hat die Geschichte der Philosophie die Entwickelung des menschlichen Denkens von den ersten Anfängen bis zur Höhe des gegenwärtigen Standpunktes darzustellen. Wo aber sind die Anfänge des menschlichen Denkens in der Geschichte zu suchen? — Gedacht hat der Mensch seit der Schöpfung; denn das *Denken* ist das specifische Merkmal für die Bezeichnung des menschlichen Wesens. Andererseits steht fest, daß die Menschen Jahrtausende hindurch auf Erden gelebt haben, bevor es eine Philosophie gab. Die nähere Darlegung dessen, was hier unter dem Worte *denken* verstanden sein will, wird den Widerspruch leicht heben.

§. 2.

Nähere Bestimmung des Denkens.

Im Denken hat der menschliche Geist die Formen des *Gefühls* und der *Vorstellung* überwunden. Zwar nicht so, als ob Gefühl und Vorstellung nunmehr gänzlich vom Geiste ausgeschlossen wären; sondern so, daß das Denken neben jenen beiden als die höhere Form des Geistes erscheint. Gefühl und Vorstellung sind ihrem Wesen nach etwas Subjectives. Sobald der Widerspruch zwischen dem, was diese beiden Geistesformen dem Geiste an Inhalt liefern und der objectiven Wahrheit erkannt wird, schreitet der Geist zum Denken fort. Er befreit sich von seiner unmittelbaren Subjectivität, um in das wahre Wesen des zu Erkennenden einzudringen. Der Zweifel bemächtigt sich seiner, ob sein Fühlen und Vorstellen nicht auf individueller Willkür beruhe und eben dadurch wird er angetrieben, die objective Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen. Das Streben aber, den einmal erkannten Widerspruch aufzuheben, liegt so sehr im Wesen des Geistes, daß ein Leugnen einer völligen Negation desselben gleich kommen würde. Mit diesem Streben nach tieferer Erkenntniß objectiver Wahrheit hängt unmittelbar zusammen, daß sich der Geist zur tieferen Erkenntniß

Digitized by Google

seines eigenen Wesens, zur Selbsterkenntniß erhebt. Das eigene Wesen wird ihm nothwendig Object des Erkennens, das er je mehr und mehr denkend zu erfassen strebt.

§. 3.

Beginn. Die Geschichte des menschlichen Denkens nimmt da ihren Anfang, wo der Geist sich zu der eben entwickelten Stufe des Denkens erhoben hat. Was man im Allgemeinen unter dem denkenden Wesen des Menschen versteht, bildet die Voraussetzung zur Verwirklichung des in Rede stehenden Denkens; man bezeichnet damit die wesentliche, den Menschen von allen übrigen Wesen specifisch unterscheidende Anlage, deren nothwendige Fortentwickelung zu diesem Punkte hin aus der eigenen Natur folgt. — Wann aber ist denn nun diese Stufe des Denkens in der Geschichte der Menschheit eingetreten? Es wird schwer, ja, unmöglich sein, diesen Zeitpunkt genau zu bestimmen. — Denn abgesehen davon, daß man von einer indischen oder chinesischen Philosophie spricht (cfr. Ueberweg, Logik, Seite 16), hat der menschliche Geist sich auch bei andern Völkern zum Nachdenken über diesen oder jenen objectiven Gegenstand in dem oben bezeichneten Sinne erhoben. Es wird deßhalb derjenige Zeitpunkt festzuhalten sein, in welchem der Geist zuerst über die ganze objective Welt reflectirte, in welchem er zuerst die ganze Objectivität, getrieben durch den Zweifel an der herkömmlichen Gewißheit, zum Gegenstande des Erkennens machte. Denn nur so gewinnt der fragliche Zeitpunkt hinreichenden Werth, um der Geschichte der Philosophie zum Ausgangspunkte dienen zu können.

§. 4.

Nähere Bestimmung der Aufgabe. Die Resultate des menschlichen Denkens sind in einzelnen philosophischen Systemen niedergelegt. Jedes von diesen erhebt den Anspruch auf objective Wahrheit. Dieser Anspruch ist unberechtigt, wenn zwischen den einzelnen Systemen Widersprüche entdeckt werden. Ohne Weiteres annehmen, daß dergleichen Widersprüche sich nicht fänden, hieße die Geschichte der Philosophie a priori construiren. Es muß indeß festgehalten werden, daß der denkende Geist in Bezug auf die Erkenntniß der Wahrheit eine Entwickelung durchläuft. Demnach kann die Wahrheit in jedem einzelnen Falle nur eine relative sein, indem das folgende System an das vorhergehende bejahend oder widerlegend anknüpfend die Erkenntniß der Wahrheit fortentwickelt. Auf diese Weise sucht der denkende Geist durch Wahrheits-Erkenntniß seine Freiheit zu erringen. Der einzelne Philosoph ist nicht

Digitized by Google

beliebig aus der Gesammtheit herauszureißen; das Einzelne will vielmehr stets im Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet sein. Allein, auch im Bereich der Geschichte der Philosophie herrscht die Willkür neben der Freiheit. Es ist deßhalb jedes einzelne System darauf anzusehen, ob es wirklich im Zusammenhange mit dem Ganzen steht, d. h. ob es beiträgt zur Erkenntniß der Wahrheit; denn auch die Lüge findet ihre Darsteller und der Verlauf der Entwickelung kann durch willkürliche Eingriffe auf die mannigfachste Weise alterirt werden. Dazu kommt, daß die verschiedenartigsten, endlichen und zufälligen Einflüsse den kürzesten Weg zum Ziele gar oft verhüllen. — Wollte eine Geschichte der Philosophie die einzelnen Systeme lose und kritiklos nebeneinander stellen, dann könnte die Absicht im besten Falle nur die sein, dem Leser das Aufsuchen des Zusammenhanges und der Fortentwickelung zu überlassen; allein damit würde der Geschichtsschreiber sein Wesen verleugnen, weil seine Aufgabe gerade darin besteht, den Zusammenhang und die Fortentwickelung nachzuweisen. Es muß dabei seiner eigenen Kritik überlassen bleiben, das Wichtige hervorzuheben, das minder Wichtige zu beschränken, das Unbedeutende aber, oder gar dasjenige, was aus schlechter menschlicher Willkür entsprungen ist, zu verwerfen. Auf diese Weise wird die Geschichte der Philosophie selbst zur Philosophie und liefert die allein richtige Einleitung in das Studium derselben.

§. 5.

Verhältniß zur Religion und Bildung.

Einzelne hervorragende Persönlichkeiten sind die Schöpfer auf dem Gebiete des menschlichen Denkens, welches die Geschichte der Philosophie zu durchwandern hat. Ihr Streben ist auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, als deren Vermittler für die Menschheit sie zu betrachten sind. Die Wahrheit, deren relativen Besitz sie erworben, kann nur eine sein. Sie ist etwas Göttliches. Die Resultate des menschlichen Denkens dürfen deshalb der göttlichen Wahrheit nicht widersprechen. Allein, wie ist die göttliche Wahrheit beschaffen? Wäre die Menschheit im Besitz ihrer Erkenntniß, dann wäre die ganze Arbeit des Geistes auf dem Gebiete der Philosophie überflüssig. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Der denkende Geist strebt nach der Wahrheit und eben damit nach der Erkenntniß Gottes. Je tiefer er in die Wahrheit eindringt, desto mehr findet ein Offenbarwerden Gottes in ihm Statt. Falsche Vorstellungen vom Wesen Gottes und falsche Begriffe von der Religion überhaupt werden überwunden und klarere treten an ihre Stelle. Wie viel dabei jene Geister aus

Digitized by Google

eigener Kraft geschaffen und wie viel sie auf der andern Seite empfangen haben, kann nicht näher bestimmt werden; jedenfalls ist die Möglichkeit des Letzteren nicht auszuschließen (cfr. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechtes, §. 4 ff.). Die Geschichte der Philosophie selbst muß am geeigneten Orte den Nachweis liefern, daß ihre Resultate mit der Wahrheit derjenigen Religion, welche sich ihrem innersten Wesen nach als eine wahrhaft göttliche zu erkennen giebt, nicht im Widerspruch stehen, sondern daß vielmehr beide einem Ziele zustreben. Beide, Philosophie und Religion erfassen die Wahrheit denkend; nur so kann auch die letztere volle Beseeligung gewähren. Die Behauptung, daß die Philosophie das zum Gedanken verarbeite, was die Religion in Form der Anschauung gewähre, mag bei niederen Religionen Wahrheit enthalten. Eine vollkommene Religion muß die Stufe des anschauenden Bewußtseins überwunden haben und es ist die Aufgabe der Philosophie nicht, sie bei Verkennung ihres Wesens auf diese Stufe zu erniedrigen, sondern vielmehr, sie von derselben emporzuheben. Auf der andern Seite ist eine falsche Vermischung beider Gebiete zu vermeiden; das was der Philosophie eigenthümlich ist, darf nicht der Religion zugeschrieben werden und umgekehrt. Wie die Philosophie mit der Religion innig zusammenhängt, so darf ihre Geschichte andrerseits eben so wenig abstrahiren von den übrigen Geistesrichtungen der Völker, in denen sie hervortritt. Das Leben des Geistes bildet ein Ganzes; dasselbe Prinzip entfaltet sich nach verschiedenen Richtungen hin. — Namentlich ist die Philosophie mit dem Staats- und Kunstleben, sowie mit dem wissenschaftlichen Leben eines Volkes aufs Innigste verflochten. Hier setzt sie die ganze Fülle des Wahren und Schönen voraus. Sie würde ohne das Vorhandensein desselben eine Unmöglichkeit sein; denn die Philosophie will die übrigen Wissenschaften nicht aufheben, sondern fördern.

§. 6.

Geschichtliches Hervortreten.

Nach dem in §. 3 aufgestellten Prinzip finden wir das erste Auftreten der Philosophie innerhalb des griechischen Volkes. Die Gründe hierfür sind in dem eigenthümlichen Wesen dieses Volkes zu suchen, wodurch dasselbe andern Völkern gegenüber gerade für die Philosophie geschickt gemacht wurde. Die griechischen Götter sind auf der einen Seite Naturkräfte, auf der andern Ideale für die verschiedenen sittlichen Mächte; — so ist das griechische Volk einerseits mit der Natur und deren Endlichkeit und Vergänglichkeit aufs Unzertrennlichste verbunden, während es sich andrerseits zu

Digitized by Google

den höchsten Idealen emporschwingt. Es strebt nicht danach, die eigene Persönlichkeit in einer allgemeinen, selbstlosen Substanz verschwinden zu lassen; es will vielmehr durch freie Selbstbestimmung und Entwickelung der Persönlichkeit dem Ziele des Menschen nahekommen. Die Griechen kämpfen den Kampf der Freiheit in Bezug auf das Vaterland und in Bezug auf das Reich der Erkenntniß; dennoch geht durch ihre eigene Schuld das Vaterland zu Grunde, aber damit schwinden auch die Kräfte zum Kampfe um die Erkenntniß. Das Eine folgt aus dem Andern; denn der Grieche wird sich der Bedeutung seiner freien Persönlichkeit nur bewußt im Zusammenhange mit seinem Volke. Mit des Vaterlands Blüthe wächst das Individuum und umgekehrt. Darin liegt in Beziehung auf das Vaterland eine Größe, in Beziehung auf die Philosophie aber eine Schranke. Es erklärt sich daraus die Bedeutung, welche die Philosophie dem Individuum im sittlichen Leben giebt. Diese Bedeutung wird eben durch das Nationalitätsbewußtsein beschränkt.

Die Anfänge der Philosophie findet man in den kosmologischen Reflexionen eines Orpheus und Hesiod, sowie in den Aussprüchen der sieben Weisen. Die Anschauungsweise derselben bewegt sich in der Form der Phantasie, bekundet aber durch ihre Fassung der Götter- und Körperwelt entschieden den Uebergang zum philosophischen Denken. Die Blicke, welche in den dunklen Abgrund der Natur gethan werden, lassen das erste Problem der Philosophie bereits erkennen: es ist die Frage nach dem Wesen der Natur

---

A. Griechische Philosophie.

§. 7.

Eintheilung.

Das Ende der griechischen Philosophie reicht über den Beginn der christlichen Zeitrechnung hinaus. Sie beginnt mit dem sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt, um etwa mit demselben Jahrhundert nach Christi Geburt abzuschließen. — In ihrem Verlaufe theilt sie sich naturgemäß in drei Perioden. Die

I. Periode fragt nach dem Wesen des Urstoffes, aus dem die Welt besteht. Da dieser Stoff kein wildes Chaos sein kann, so ergiebt sich die weitere Frage nach der Form und Ordnung desselben. — Form und Stoff stehen indeß noch unvermittelt einander gegenüber und es entsteht die Aufgabe, das Verhältniß

Digitized by Google

beider zu begreifen. Das Problem des Weltprozesses wird auf verschiedene Weise zu lösen versucht.

In der

II. Periode wird die Frage aufgeworfen, — wie das Erkennen überhaupt möglich ist. Damit macht das Denken sich selbst zum Gegenstande der Untersuchung, um mit den gewonnenen Resultaten von Neuem an das Object heranzutreten. Der Geist sucht sich durch begriffliches Denken zur Erkenntniß des Wirklichen zu erheben.

In der

III. Periode nimmt die Philosophie einen mehr praktischen Charakter an. Das denkende Subject stellt sich der objectiven Welt entgegen, um auf Grund bewußter Befreiung von derselben die sittliche Vollkommenheit zu erreichen. Nicht die Lösung der Probleme des Seins soll dem Geiste die höchste Befriedigung gewähren; dieselbe ist vielmehr nur zu erreichen durch vollständiges Verzichten auf jene Lösung.

I. Periode.

Von Thales bis zu den Sophisten.

§. 8.

Ionische Philosophie.

Als Vertreter der jonischen Philosophie sind zu erwähnen:

1. Thales aus Milet, starb 543;
2. Anaximander, zu Anfang des 6. saec.;
3. Anaximenes, um 550;
4. Diogenes von Apollonia, Zeitgenosse des Anaxagoras.

Thales nimmt als Prinzip von Allem das Wasser (ὑγρόν) an. Dieses ist das Urelement, aus dem das All stammt. Es ist nicht zu verwechseln mit dem sinnlich wahrnehmbaren Elemente; vielmehr wird die allgemeine Substanz darunter verstanden, welche die ganze Fülle der Erscheinungen in sich faßt. Diese Substanz bleibt je und je dieselbe und ist doch der Grund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt Nach Aristoteles soll Thales deßhalb das Wasser als Prinzip angenommen haben, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sei, daß auch der Saame eine feuchte Natur habe, und daß das Lebendige vom Feuchten lebe. Andere heben die flüssige Natur des Wassers hervor, so wie dessen Fähigkeit, sich zu verdünnen und zu verdicken.

Digitized by Google

Anaximander faßt das Urprincip als das Unbestimmte überhaupt = τὸ ἄπειρον. Dieses Unbestimmte hat noch keine näher zu bezeichnende Art und Weise des Seins; es ist aber auch nicht als eine allgemeine Kraft aufzufassen. Vielmehr wird darunter die unbestimmte Materie verstanden, der allerdings die Fähigkeit beigelegt wird, das Bestimmte aus dem Unbestimmten zu entwickeln. Es ist das Alles Umfassende und Beherrschende, Göttliche. Aristoteles. Wie aber diese Scheidung, so wie das damit zusammenhängende Princip der Bewegung aus dem Wesen des ἄπειρον folgen soll, bleibt unklar; denn es ist zweifelhaft, ob dasselbe ~~qualitätslos~~ zu denken ist, so daß es blos die Möglichkeit des ~~bestimmten~~ Seins enthielte, oder als eine quantitativ bestimmte Mischung der verschiedenen Elementarstoffe, aus denen sich das Einzelne mechanisch entwickelte.

Anaximenes und Diogenes nehmen, gleich Thales ein bestimmtes Element als Ursubstanz an und zwar die Luft. Durch die Verdünnung und Verdickung derselben sollen die mannigfaltigen Unterschiede des Seins erklärt werden; (λεπτότης und πυκνότης.) *Οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Wenn Diogenes die Luft auch als den Verstand von Allem bezeichnet, so hat er damit eine Bestimmung der Philosophie des Anaxagoras rein äußerlich auf die jonische Philosophie übertragen. Dennoch könnte man darin ein unklares Hinausstreben über das eigene, als ungenügend erkannte Princip vermuthen.

§. 9.

Beurtheilung.

Die jonische Philosophie ist wesentlich Natur-Philosophie. Sie sucht zwar das Wesen der Dinge als ein einfaches, allgemeines zu erfassen; aber das Denken hat noch nicht die Kraft, sein eigenes Postulat zu verwirklichen. Es strebt danach, sich von der Form der Vorstellung loszumachen, aber es bleibt mit derselben behaftet. Die verschiedenen Ursubstanzen werden empirisch aufgenommen; sie sollen das Wesen aller Erscheinungen sein; aber es wird nicht nachgewiesen, in wiefern sie das Princip der Veränderung sind, oder sein können. Die Bedeutung der jonischen Philosophie besteht deßhalb auch nicht darin, diese oder jene Substanz als Princip des Alls aufgestellt zu haben; ihre Wichtigkeit ist vielmehr darin zu suchen, daß sie zuerst die Frage nach dem Wesen der Dinge, der Welt, des Seins überhaupt aufgeworfen hat. Das Stellen einer Aufgabe ist oft

Digitized by Google

nicht minder bedeutungsvoll, als deren Lösung. Ersteres haben die Jonier in Bezug auf die nachfolgende Philosophie gethan.

§. 10.

Pythagoräische Philosophie. a. der Stifter.

Das Leben des Pythagoras (geb. um 580 in Samos) in seinen Umrissen zu verfolgen, hält sehr schwer. Es umgiebt nämlich die Person dieses Philosophen ein so reicher Kranz von Mythenbildungen, daß es unmöglich ist, die Wirklichkeit von der Dichtung zu unterscheiden. Daß die Persönlichkeit des Pythagoras von bedeutendem Einfluß gewesen ist, beweisen nicht nur jene Mythen, sondern auch der Umstand, daß man nach etwa fünf Jahrhunderten dieser Person die Entwickelung einer Philosophie zuschrieb, zu der sie weiter Nichts, als die ersten Antriebe gegeben hatte. Pythagoras hat seine Philosophie wahrscheinlich nur mündlich gelehrt. Die Schriften der nächsten Schüler desselben sind verloren, während die meisten Fragmente, die angeblich die pythagoräische Lehre enthalten sollen, unächt sind (cfr. Zeller, Phil. der Gr. III, 512, Anm. I. Ausg.). — Als die sicherste Quelle wird Aristoteles zu betrachten sein. — Daß Pythagoras in Croton einen Bund gestiftet hat, ist nicht zu bezweifeln. Er verband damit den Zweck, die Besseren und Gebildeten zu einem religiösen und moralischen Leben zu vereinigen, indem er dabei der herkömmlichen Anschauung gegenüber reformatorische Gedanken zu verwirklichen suchte. Die Anregung zur Stiftung dieses Bundes, der in vielen griechischen Städten Mitglieder zählte, wird Pythagoras auf seinen Reisen durch Aegypten und Phönicien empfangen haben; derselbe läßt deutlich ein Interesse an ägyptischen Zuständen erkennen. Als Pythagoräer werden u. A. genannt Ocellus, Timaeus, Archytas. Dem Timaeus wird ein Werk zugeschrieben, welches sich durch seine enge Verwandtschaft mit dem platonischen Timaeus als unächt erweist. Die Bruchstücke des Philolaus (in der 2. Hälfte des 5. saec.) sind ebenfalls unecht.

§. 11.

b. Darstellung.

Der Grund für das Wesen der Dinge liegt nach Pythagoras in der Zahl. Die Zahl ist indeß nicht in der Art das Wesen, wie z. B. bei Thales das Wasser das wahre Wesen ist. Die Zahlen sind nicht *ὑλικὰ στοιχεῖα*, aus denen das Sein wird; sie sind *οὐσίαι τοῦ εἶναι*, wonach das Sein wird; dennoch aber sind sie nicht etwa als Prädicate, sondern als Substanzen aufzufassen. Das Sinnliche soll begreiflich gemacht

Digitized by Google

werden und es wird festgehalten, daß das nur aus dem Unsinnlichen geschehen kann. Demnach sind die Zahlen keine bloße Vorstellungsformen; sie sind wirkliche Existenzen mit der Bestimmung gedacht das ungeordnete Sein, *το ἄπειρον*, zu ordnen. Sie sind *παραδείγματα* der Dinge, Vorbilder in Bezug auf das Werden und Entstehen derselben. Aristoteles Metap. I. 6, *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόραιοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν*. Das Sein der Dinge ist die Einheit, Harmonie in der Vielheit und Mannigfaltigkeit. Dabei kommt aber nur die Quantität in Betracht; die qualitativen Bestimmungen bleiben ausgeschlossen. Diese auf den Zahlen beruhende Harmonie tritt bei dem Wesen der Dinge so sehr in den Vordergrund, daß sie geradezu als das Wesen selbst erscheint. Die pythagoräischen Zahlen werden mit Recht mit den platonischen Ideen verglichen.

Wie aber sind denn nun die Zahlen Principien für das Wesen der Dinge? Der in den Zahlen liegende Unterschied zwischen dem Geraden und Ungeraden wird hervorgehoben und mit dem Unbegrenzten und Begrenzten, so wie mit dem Unvollkommenen und Vollkommenen zusammengestellt. Daraus erhellt, daß man die Bedeutung der Zahlen als eine sehr weitgehende, unbestimmte faßt.

Aristoteles führt zehn derartige von den Pythagoräern zusammengestellte Gegensätze an, die indeß einer späteren Zeit angehören. Das unablässige Fortgehn der Zahlen vom Geraden zum Ungeraden soll den unablässigen Wechsel zwischen dem Bestehen und Sichfortentwickeln des Seins bezeichnen. Namentlich giebt die Zahlenreihe von Eins bis Zehn den Pythagoräern Veranlassung, allgemeine Gedanken-Bestimmungen an der Zahl zu entwickeln. Die Eins ist das „Geradungerade," denn zu Geradem gezählt, giebt sie Ungerades und umgekehrt. Die Monas hat deshalb indifferente Natur; sie ist eigentlich nicht selbst Zahl; sie ist vielmehr der Urgrund, aus dem die Zahlen hervorgehen. Das Hervorgehen der Zahlen aus diesem Urgrunde ist aber identisch mit dem Entstehen des Wesens der Dinge. Indem der Urgegensatz in der Monas, der darin besteht, daß die Dinge noch nicht in bestimmter Art da sind und doch zugleich nach einer bestimmten Art des Seins hindrängen, sich allmählich aufhebt, kommt die Harmonie der Welt zu Stande und das *ἄπειρον* wird zum *κόσμος*. Die Monas ist das Absolute, geradezu die Gottheit, der Grund, die Möglichkeit und das Ziel des Seins zugleich. — Die Duas ist die Zweiheit überhaupt, der allen Dingen gemeinsame Gegensatz. Da die Trias Monas und Duas in sich vereinigt, ist sie die erste vollkommene Zahl. Bei der Behauptung,

Digitized by Google

daß Alles erst durch die Trias bestimmt werde, mag man an den Urgrund, den Drang zum Sein und das Sein selbst gedacht haben. Die größte Wichtigkeit wird der Zehn zugeschrieben, weil sie aus 1 + 2 + 3 + 4 besteht. Sie gilt als heilige Zahl und soll in den Erscheinungen den Werth eines bestimmenden Gesetzes haben.

Um auf Grund des Zahlenprincips die objectiven Erscheinungen zu erklären, werden ferner die Zahlen auf die Raumgestalten bezogen. Der Monas entspricht der Punkt, der Duas die Linie, der Trias die Fläche, der Tetras der Körper. Um die hohe Bedeutung der Zehnzahl im Weltall nachzuweisen, wird neben den bekannten 5 Planeten eine Gegenerde angenommen. Die Bewegung des Weltbildungsprozesses wird als Kreisbewegung um ein Centralfeuer, den Thron des Zeus, gedacht. Die Musik der Sphären, deren Klänge uns die Gewohnheit nicht mehr vernehmen läßt, wird durch die harmonische Bewegung der Himmelskörper bewirkt.

§. 12.

c. Beurtheilung.

Indem die pythagoräische Philosophie, um das Wesen der Dinge zu begreifen, die Zahl zum Princip macht, läßt sie die Tendenz erkennen, die Ordnung und Harmonie des Weltalls zu erfassen. Sie geht über diese Aufgabe hinaus, indem sie der Zahl eine Bedeutung beilegt, die dem abstracten Charakter derselben völlig widerspricht. Bei dem Streben, das Sein der Dinge aus den Zahlen zu erklären, kommt sie nicht über symbolische Bezeichnungen und paralleles Nebeneinanderstellen hinaus. Die Monas als Urprinzip ist nicht im Stande, das Räthsel des ἄπειρον zu lösen. Die blühendste Phantasie muß die Stelle des Denkens ersetzen. Die Bedeutung der pythagoräischen Philosophie besteht darin, die Frage nach der Form des Seins aufgeworfen zu haben. Diese Frage ist für die Pythagoräer von solcher Wichtigkeit, daß sie mit der Frage nach dem Wesen des Seins indentificirt wird. Daß letztere Frage noch nicht beantwortet ist, läßt die Begeisterung für die Lösung des einmal aufgeworfenen Problems außer Acht. Das Wesen der Dinge muß ein geordnetes, formvolles sein; wie ist diese Form und Ordnung beschaffen, wie wird sie von dem denkenden Geiste erkannt? Die jonische und pythagoräische Philosophie stehen deßhalb dem Wesen nach im innigsten Zusammenhange. Die eine fragt nach dem Grundstoffe der Dinge, die andere nach der Grundform und Ordnung derselben. Dazu hat letztere durch die Fassung der Monas bereits deutlicher als jene angedeutet, daß der Fortschritt vom ἄπειρον zum κόσμος nur durch eine Entwickelung geschehen kann.

Digitized by Google

§. 13.

Die Stifter und Vertreter der eleatischen Philosophie sind: Die Eleaten.

1) Xenophanes aus Kolophon, gegen Ende des 6. saec.;
2) Parmenides aus Elea;
3) Melissus von Samos;
4) Zeno aus Elea;

die letzteren drei kurz vor oder gegen die Mitte des 5. saec.

Von Xenophanes sind wenig Bruchstücke bei Sextus Empiricus erhalten. Er blickte nach Aristoteles in den ganzen Himmel und sagte, das Eine sei Gott. Das Sein an sich und das erscheinende Sein im Zusammenhange zu erkennen, ist unmöglich, obgleich noch nicht geleugnet wird, daß ersteres Princip des letzteren sein könne. — Das All ist die Gottheit, die ewig seiende und ewig sich gleichbleibende: *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει.*

Parmenides hat die eleatische Philosophie weiter ausgebildet. Wir haben von ihm ein bedeutendes Fragment der Schrift *περὶ φύσεως*. Er soll nach Plato in Athen eine Unterredung mit Socrates gehabt haben. Nach ihm lautet das Prinzip der Eleaten: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht." (*ἔστι γὰρ εἶναι, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*). „Diejenigen sind Thoren, *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται κοὐ τωὐτόν.* Von dem wahrhaft Seienden ist die Vielheit und der Wechsel ausgeschlossen. Das Sein ist ungeworden und unvergänglich, untheilbar und in sich gleich, unwandelbar und unbegrenzt, allgegenwärtig und durchaus vollkommen. — Das Denken ist mit dem Sein identisch, das Sein ist selbst das Denken. Das endliche Sein hat gar keine Wirklichkeit, es ist bloßer Schein. Melissus ist von geringer Bedeutung, während Zeno dadurch hervorragt, daß er die Lehre des Parmenides zu beweisen unternahm. Er argumentirt gegen das Viele und gegen die Bewegung. Von beiden Begriffen lassen sich entgegengesetzte Bestimmungen aussagen; denn beide müssen sowohl begrenzt als auch unbegrenzt gedacht werden; darum sind sie unmöglich. (Das Viele zugleich unendlich groß und unendlich klein — Achill — der Pfeil — u. s. w.) — Dadurch, daß die eleatische Philosophie Widersprüche in den Grundbegriffen unserer Erkenntniß nachweist, wird sie zur Stifterin der Dialectik und schafft dem denkenden Geiste eine neue Wissenschaft.

§. 14.

Das Wesen der Dinge soll erkannt werden. Es fragt sich, welches ist der Urgrund der äußern Erscheinung der Dinge? Wie sind die Dinge Beurtheilung.

Digitized by Google

entstanden und das geworden, als was sie uns erscheinen? — Bei der Beantwortung dieser Frage erheben sich die Eleaten insofern über die Jonier und Pythagoräer, als sie weder auf ein empirisches, kosmisches Sein, noch einseitig auf ein einzelnes denknothwendiges Moment des Seins reflectiren, sondern vielmehr den reinen Begriff des Seins als Princip aufstellen. Dieser Begriff aber wird nicht als Grund, sondern vielmehr als Gegensatz des endlichen Seins aufgefaßt. Die Frage nach der Entstehung der Dinge verwickelt die Eleaten in solche Widersprüche, daß sie zu dieser Auffassung getrieben werden. Das entstandene Ding involvirt den Begriff des Nichtsogewesenseins, wie es jetzt ist. Kann ein Ding diese beiden Begriffe, Sein und Nichtsosein oder Andersein, in sich vereinigen? Diese Frage wird verneint. Das Werden ist ein Widerspruch und ist deßhalb vollständig zu negiren. Deßhalb sind auch die Dinge nicht geworden; da unsere ganze sinnliche Erkenntniß Täuschung ist, so ist die ganze sinnliche Welt ebenfalls weiter Nichts als Schein und Täuschung; nur das eine Sein ist das Wahre. Damit ist der Gegensatz zwischen der Welt des Seins und der Welt der Erscheinung als ein unlösbarer hingestellt. Die Vermittlung wird als unmöglich aufgefaßt und der Weltprozeß wird geradezu geleugnet. — Hierin liegt die Einseitigkeit der eleatischen Philosophie, die Parmenides, indem er im zweiten Theile seines Gedichtes auch die Principien des Scheins angiebt, selbst gefühlt zu haben scheint.

§. 15.

Heraklit. Heraklit aus Ephesus, um 500, von dessen Werke *περὶ φύσεως*, nur Fragmente aufbewahrt sind, nimmt als Princip des Seins eine, sich nach immanenten Gesetzen bewegende Kraft an. Diese Kraft offenbart sich im Weltprozeß und zwar so, daß sie jedes bleibende fertige Sein, jeden Stillstand ausschließt. Das Wesen der Dinge ist eine unabläßige Bewegung ein ewiges Werden. *Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.* Der Streit ist der *πατὴρ πάντων;* aber dem Werden selbst ist der *λόγος* als allumfassende Harmonie des Ganzen immanent. Indem das Prinzip, die Kraft, sich in der Ueberwindung des Stoffes bethätigt, bewirkt sie ein ewiges Entstehen und Vergehen der Erscheinungen, und gerade hierin besteht das Wesen derselben. Es ist eine Täuschung der sinnlichen Wahrnehmung, wenn sie die Dinge als ruhend und beharrend faßt. Dieser Prozeß wird veranschaulicht durch das Bild des Feuers. Das Feuer ist die allgemeine verzehrende Macht alles Wirklichen; alle bestimmten Gestalten fallen durch

Digitized by Google

dasselbe mit ihrem Entstehen sofort auch wieder der Vernichtung anheim. Heraklit unterscheidet innerhalb seines Prinzips einen doppelten Weg, nämlich den abwärts und den aufwärts führenden. Ἡ ὁδὸς κάτω und ἡ ὁδὸς ἄνω. Das Feuer geht herab in die Erde, Wasser und Luft, wodurch die allgemeine Bewegung an diese Elemente gewissermaßen gebunden wird. Darauf folgt das sich wieder Aufwärtsbewegen des Feuers, die ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου. Der Weg nach unten führt zum Tode, der nach oben zum Leben. Diesen doppelten Gang der Bewegung zu vollbringen, ist die nothwendige Bestimmung alles Seins.

§. 16.

Beurtheilung.

Die Philosophie des Heraklit ist der eleatischen entgegengesetzt, insofern beide dasselbe Ziel auf entgegengesetzte Weise verfolgen. Während die Eleaten das Werden verneinen, um das Wesen der Dinge zu begreifen, erklärt Heraklit das Werden für denknothwendig, um das Problem des Weltprozesses erklären zu können. Der Widerspruch in der eleatischen Lehre läßt ihn eine andere Lösung suchen, aber er verfällt dabei in das entgegengesetzte Extrem. Indem das Werden für das ursprüngliche, unvergängliche und allein wahre Wesen der Dinge erklärt wird, ist Alles in ewigem Widerstreit begriffen, in jedem Augenblicke Sein und Nichtsein zugleich. Dieser im Werden liegende Widerspruch wird zum Prinzip erhoben, während die Eleaten denselben durch Leugnen des Werdens zu beseitigen suchen (cfr. Kuno Fischer, Wissenschaftslehre, Seite 19 ff.; Gesch. der Ph. I, 22 ff.). Heraklit hat die Beziehung zur Erscheinung zwar in das Wesen aufgenommen; aber so, daß dasselbe nicht als wirkender Grund, sondern als vernichtende Macht von jener erscheint. Das Sein ist nicht ein werdendes, sondern vielmehr: Das Werden ist, aber nicht, um Etwas zu werden, sondern um das Sein auszuschließen.

§. 17.

Empedokles.

Empedokles aus Agrigent, um 450, hat sich besonders an der pythagoräischen und eleatischen Philosophie ausgebildet. Von seinem Werke ποιήματα φυσικά sind Fragmente erhalten.

Nach Empedokles besteht der Urstoff aus vier Theilen, Feuer, Wasser, Luft und Erde. In diese vier Elemente geht das Eine, ὁ σφαῖρος, auseinander, um aus der Mischung derselben alle materiellen Erscheinungen hervorzubringen. Innerhalb des Einen giebt es ein zweitheiliges Princip, den Streit und die Liebe, νεῖκος und φιλία. Dies Prinzip ist

Digitized by Google

eine dem Stoffe immanente Kraft. Der νεῖκος bringt Zwiespalt in den σφαῖρος und bewirkt dadurch die Entstehung der Einzelwesen. Kommt der Haß zur Alleinherrschaft, dann hören die Einzelwesen wiederum auf zu existiren, bis die Liebe durch ihre Macht dieselben abermals hervorruft. Mit der Alleinherrschaft der Liebe sodann ist der ursprüngliche Zustand wieder hergestellt.

Empedokles unterscheidet sich dadurch von den vorhergehenden Systemen, daß er statt des einen Urseins eine Mehrheit von Urwesen im Princip annimmt. — Er fordert, daß, um den Weltprozeß zu erklären, das Urwesen als ein unveränderliches gedacht werden muß; es darf nicht mit hineingezogen werden in jenen Prozeß. Darum hat Heraklit Unrecht, und die Eleaten, obwohl sie ein derartiges Prinzip aufstellen, leugnen den Weltprozeß, um dessen Erklärung es sich handelt und haben nicht minder Unrecht. Werden nun mehrere Urwesen aufgestellt, dann läßt sich die Erscheinung in ihrer Mannigfaltigkeit aus dem verschiedenen Verhältniß derselben zu einander erklären. Die Grundstoffe werden, als die vier bekannten Elemente, empirisch aufgefaßt und ihr Verhältniß bestimmt sich durch das ihnen immanente Doppelprinzip νεῖκος und φιλία, als das des Sichabstoßens und Anziehens, der Trennung und Vereinigung. Das System des Empedokles ist eine Combination eleatischer und heraklitischer Gedanken, aber diese Combination ist eine äußerliche. Weder das Verhältniß der vier Grundstoffe zu dem denselben immanenten Doppelprinzip wird zur Klarheit gebracht, noch ist ersichtlich, wie sich das Eine, der σφαῖρος, zu den Elementen verhält. Es bleibt deshalb auch unklar, in wie weit der Prozeß der Entwicklung mechanisch oder dynamisch aufzufassen ist.

§. 18.

Anaxagoras. Anaxagoras aus Klazomenae, um die Mitte des 5. saec. kam zu Perikles Zeiten nach Athen. Er wurde hier des Frevels gegen die Götter angeklagt und mußte fliehen. Von seinen Werken sind Bruchstücke, besonders bei Aristoteles und Simplicius aufbewahrt.

Nach Anaxagoras ist der Stoff eine formlose, ungeschiedene Masse. Im Anfang waren alle Dinge zugleich, das Sein war ein ungeordnetes Chaos. Nur die Möglichkeit eines κόσμος war in ihm enthalten. Der Verstand aber kam hinzu und ordnete Alles. (ἦν πάντα ὁμοῦ χρήματα· νοῦς δὲ ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν.) = Die ursprünglichen Stoffe, nach Aristoteles ὁμοιομερῆ genannt, bilden nicht eine Vielheit von Arten; das

Digitized by Google

Sein ist nicht quantitativ, sondern qualitativ geschieden. Die Stoffe haben die Fähigkeit, sich als Theile zu einem Ganzen zu verbinden. Die Gattungsgleichheit bewirkt, daß die Einheit bei der Vielheit nicht ausgeschlossen ist. Der durch den νοῦς bewirkte Umschwung in dem ursprünglichen Chaos geht von einem einzelnen Punkte aus, um allmählig immer größere Dimensionen anzunehmen. Zuerst sonderten sich auf diese Weise die vier Elemente, von denen jedes sodann wieder nach dem Verhältniß der gleichartigen und ungleichartigen Theile eine Sonderung zu erleiden hatte. Auf diese Weise sind die bestimmten Dinge entstanden, die nach denjenigen Stoffen benannt werden, aus denen sie vorwiegend zusammengesetzt sind.

„Als Anaxagoras behauptete, der Verstand sei, wie in den lebenden Wesen, so auch in der Natur die Ursache aller Vorgänge und Ordnungen, da erschien er, wie ein Nüchterner gegen die früher unbesonnen Redenden.“ — Indem Anaxagoras den νοῦς, die Vernunft zum Princip macht, entsteht für ihn die Aufgabe, alle Erscheinungen in ihrer Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit nachzuweisen. Anaxagoras stellt diese Aufgabe, aber er löst sie nicht. Das materielle Sein, wird, wie bei Empedokles, ebenfalls nicht als Eins, sondern als Getheiltes, als eine Vielheit aufgefaßt; aber in viel vollkommnerer Weise, nicht empirisch aufgenommen, sondern in einer solchen qualitativen Bestimmtheit gedacht, daß die Wirksamkeit des νοῦς sich darin entfalten kann, daß beide Seiten für einander da sind, hier das Schaffen der Wirklichkeit, dort die Möglichkeit. Allein der Verstand verhält sich äußerlich zu den Dingen, seine Gewalt über dieselben bleibt unbegreiflich. Plato's Phaedo 98: „Ganz emsig griff ich zu den Büchern (des Anaxagoras) und las sie durch, so schnell ich konnte, um das Bessere und das Schlechtere zu erkennen. Aber von dieser wunderbaren Hoffnung fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar Nichts anfängt, und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Aether und Wasser anführt und sonst Vieles gar Wunderliches.“ — Der Dualismus ist gegen das Princip des Anaxagoras, aber er überwindet ihn nicht. Somit ist der Geist als neues Problem in die Philosophie eingeführt. Die Morgenröthe leuchtet, um bald der Sonne zu weichen, deren Strahlen nicht nur scheinen, sondern auch wärmend durchdringen, und so eine Fülle des Seins hervorbringen.

Digitized by Google

§. 19.

Die Atomisten.

Die Stifter der Atomistik sind Leukippus und Demokritus, gegen Ende des 5. saec. Von den zahlreichen Schriften des letzteren sind nur Bruchstücke erhalten. Er wurde in Abdera geboren. — Das Princip der Atomistik ist eine ὕλη; diese ist getheilt in eine Vielheit von ἄτομα oder οὐσίαι ἄτομοι, welche das πλῆρες, das ὄν bilden, und in ein κενόν oder μὴ ὄν. Die Atome sind zwar unsichtbar, aber nicht unkörperlich. Die Theilbarkeit wird durch die absolute Dichtigkeit ausgeschlossen. Der Gestalt nach werden die Atome verschieden gedacht. — Indem das Leere, τὸ κενόν, dieselben von einander trennt, enthält es die Bedingung der Bewegung. Der Grund derselben ist eine den Atomen immanente ἀνάγκη. Die Bewegung nach unten soll die ursprüngliche sein und hieraus, so wie aus den Hemmungen, welche durch die verschiedene Schwere der Atome entstehen, sucht man die Welt zu erklären. — Indem die Atome sich nur der Gestalt, Schwere, Ordnung und Stellung nach unterscheiden, ist der Weltproceß ein rein mechanischer, nur auf quantitativen Verhältnissen beruhender. Natürlich sind auch die Seelen materiell, nur daß den Seelenatomen die größte Leichtigkeit und Beweglichkeit zugesprochen wird. — Indem von den sinnlichen Dingen sich Atome lösen, erzeugen sich Bilder, welche durch die Sinne unserer Seele zugeführt werden; auf diese Weise entsteht die Wahrnehmung.

Die Atomistik hält fest an dem Sein der Eleaten, stellt aber diesem Sein das Nichtsein als wirklich gegenüber, um auf diese Weise das Werden, die Veränderung und Bewegung erklären zu können; denn darin sieht die Atomistik ihre eigentliche Aufgabe. Das Sein ist ein Vieles, aber nicht, wie vorher, veränderlicher und theilbarer, oder qualitativ bestimmter Natur, sondern lediglich quantitativ verschieden; nur so wird das reine Sein der Eleaten festgehalten. — Allein gerade deßhalb, weil den Atomen alle qualitative Bestimmtheit abgesprochen wird, ist nicht ersichtlich, wie sie das Werden, die Veränderung und Bewegung hervorbringen können. Das endliche Sein wird behauptet; aber sein Entstehen, seine Entwickelung aus dem Wesen, wird derartig abgeleitet, daß die Anschauung das billigen soll, was das Denken sofort in seiner Unhaltbarkeit erkennt. In wiefern die Atomisten mit den Sophisten im Zusammenhange stehen, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls findet ihr Philosophiren in den früheren Systemen Anknüpfungspunkte, wie denn auch ihr Gegensatz zu Anaxagoras nicht unbeachtet gelassen werden darf.

Digitized by Google

§. 20.

Die Sophisten a. Gorgias.

Gorgias aus Leontium, wirkte nach 430 in Athen und Griechenland. Seine Werke finden sich inhaltlich bei Sextus Empiricus. Nach Gorgias giebt es:

1) kein Sein;
2) wenn es ein Sein gäbe, dann wäre dasselbe unerkennbar;
3) wenn es erkennbar wäre, dann wäre es doch unmittheilbar und unaussprechlich. *Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.* Aristoteles.

1. Wenn es ein Sein gäbe, dann wäre dasselbe entweder ein *μὴ ὄν* oder *ὄν*. In dem Ersteren läge ein offenbarer Widerspruch; denn ein- und dasselbe kann nicht zugleich Sein und Nichtsein sein, also ists unmöglich. Das Sein ist aber auch kein *ὄν*. Als solches müßte es entweder ewig oder entstanden sein. Das Entstandene ist, wenn es aus Seiendem entsteht, nichtseiend; wenn es aus Nichtseiendem herrührt, überhaupt nicht entstanden; denn das Seiende wäre unveränderlich und das Nichtseiende ist gar nicht. Das Ewige aber ist unendlich, also überhaupt nicht; denn wäre es von Nichts umschlossen, dann wäre es eben nirgends und umschlösse es sich selbst, dann wäre es etwas sich selbst Widersprechendes. — Ein fernerer Beweis dafür, daß es kein Sein giebt, folgt daraus, daß dasselbe nicht Eins oder Vieles sein kann.

2. Angenommen nun, es gäbe dennoch ein Sein, so wäre dasselbe für den Menschen nicht erkennbar; denn das Seiende ist als solches nicht vorstellbar, weil sonst alles mögliche Vorstellbare auch etwas Seiendes und das Nichtseiende auch unvorstellbar sein müßte.

3. Da das Wort nicht das Ding ist, welches es bezeichnet, und da dasselbe der subjectiven Willkür durchaus unterworfen ist, so ist das Sein nicht mittheilbar, selbst wenn es ein erkennbares Sein gäbe.

Es ist augenscheinlich, daß Gorgias mit den Eleaten zusammenhängt. Was Zeno in Bezug auf das Viele und die Bewegung zu beweisen suchte, das dehnt Gorgias auf das gesammte Sein und auf die gesammte Erkenntniß aus.

§. 21.

b. Protagoras.

Protagoras aus Abdera war um 440 Lehrer der Philosophie in Athen. Sein Werk *περὶ θεῶν* wurde bei der Verbannung des Gottesleugners aus Athen, daselbst verbrannt. Auch das Werk *περὶ τοῦ ὄντος*

Digitized by Google

ist verloren, so daß nur aus den bekannten Quellen (Plato, Aristoteles, Sextus Empir.) geschöpft werden kann.

Der Hauptgedanke des Protagoras ist in den Worten ausgesprochen: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.* Wie die verschieden organisirten Menschen durch äußere Einflüsse, Wärme, Kälte u. s. w. verschieden afficirt werden, eben so verschieden verhalten sie sich in Bezug auf das, was wahr ist. Nicht der Mensch in seiner Allgemeinheit ist also das Maaß aller Dinge; vielmehr hat jedes einzelne Individuum in dem, was es für wahr hält, in seiner Weise Recht. „Wie die Dinge mir erscheinen, so sind sie für mich; wie sie dir erscheinen, so sind sie für dich."

Indem sich Protagoras an die Philosophie Heraklits anlehnt, wird auch für ihn die ganze Wirklichkeit vom Werden beherrscht; Alles ist in ewigem Fluß begriffen. Demnach ist auch das Subject ein unabläßig sich veränderndes und die Dinge sind so, wie sie in jedem einzelnen Zeitpunkte dem veränderlichen Individuum erscheinen; wofür dieses die Dinge hält, das sind sie, wie dieses dieselben schätzt, dafür gelten sie.

Außer Gorgias und Protagoras gehören zu den bekannteren Sophisten noch Hippias und Prodikus von Keos, welch' letzterer sich besonders durch Vorträge moralischen Inhaltes bekannt gemacht hat.

§. 22.

Beurtheilung. a. Zusammenhang mit den übrigen Philosophen.

Wenn Gorgias seine Philosophie an die der Eleaten, Protagoras die seinige an die des Heraklit anknüpft, so geschieht dies Anknüpfen nicht, um über die Einseitigkeiten jener Systeme hinauszugehen und auf demselben Grunde Vollkommneres zu bieten; es geschieht vielmehr deßhalb, um die Principien derselben zum Beweise der Unmöglichkeit aller Erkenntniß zu benutzen. Das Princip des reinen Seins schließt das Werden, die Bewegung, überhaupt den Unterschied aus. Erkennen heißt, den Unterschied zwischen Subject und Object aufheben. Existirt ein solcher Unterschied nicht, dann ist damit die Möglichkeit der Erkenntniß aufgehoben. — Das Princip des Werdens verneint alles Bleibende, Beharrliche; sowohl das erkennende Subject, als auch das zu Erkennende wird von der ewigen Veränderung beherrscht; also giebt es keine Erkenntniß. — Der Mechanismus des Empedokles und der Atomisten schließt ebenfalls den geistigen Proceß des Erkennens aus und der *νοῦς* des Anaxagoras ist nicht im Stande, dasselbe zu vermitteln. — Das Resultat der bisherigen Philosophie ist demnach die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Indem so die Erkenntniß,

Digitized by Google

die Wahrheit im Bereich des Wissens und im Bereich der Sittlichkeit geleugnet wird, kommt die subjective Willkür zur Herrschaft.

Es fragt sich indeß, ob dies Resultat, welches die Sophistik aus den früheren Systemen zieht, wirklich und allein nothwendig aus denselben folgt? Eine andere Anschauungsweise wäre die, daß die Sophisten, um die ihnen eigenthümlichen Interessen besser vertreten zu können, jenes Resultat beliebig und einseitig gezogen hätten, so daß sie sich den Schein der Wissenschaftlichkeit gaben, den tiefere Geister als solchen durchschauten. Die Sophisten verhalten sich zur frühern Philosophie durchaus negativ; sie haben in keiner Weise Positives aufgebaut. Sie behaupten die Unmöglichkeit der Erkenntniß, aber sie beweisen sie nicht. Wenn der Stand der Philosophie zur Zeit der Sophisten die Unmöglichkeit der Erkenntniß ergab, ist denn darum die Erkenntniß überhaupt unmöglich? Führt eine Philosophie zu durchaus negativen Resultaten, dann erwacht für den Philosophen der Trieb, die Probleme auf andere Weise zu lösen. Dieser philosophische Trieb fehlt den Sophisten. Sie negiren die Resultate der Philosophie; aber, da das, was sie aufbauen, nicht Philosophie ist, so ist nicht ersichtlich, mit welchem Rechte sie die Negation vollziehen; ihr Zusammenhang mit den philosophischen Systemen macht durchaus den Eindruck des Aeußerlichen. Die Philosophen von Thales bis zu den Atomisten standen mit der herrschenden Anschauung ebenfalls im Widerspruch; auch ihr Denken verhielt sich durchaus negativ zu derselben. Aber der Unterschied besteht darin, daß die früheren Philosophen durch positive Resultate den Zweifel zu überwinden suchten, während die Sophisten principiell das Volk zum Zweifel führen und dabei belassen, indem das, worin sie die Erfüllung ihres Berufes erkennen, mit der Philosophie und Wahrheitserkenntniß wenig oder Nichts gemein hat. — Worin bestand denn nun eigentlich die Aufgabe der Sophisten?

§. 23.

b. Die Sophisten und ihre Zeit.

Athen war seit den Perserkriegen je mehr und mehr an Ansehen gewachsen. Es wurde die Hauptstadt des vielgetheilten Griechenlandes und als solche auch der Mittelpunkt für Wissenschaft und Philosophie. Diese Concentration brachte es mit sich, daß die verschiedenen wissenschaftlichen Ansichten in größere Reibung kamen und daß man sich das Verhältniß, resp. den Gegensatz derselben zum alten Glauben zu größerer Klarheit brachte. — Diesen Glauben hatte Aeschylus in seinen Dramen mit

Digitized by Google

sittlichem Ernste vertreten. Seinen Standpunkt charakterisirt die Ehrfurcht vor den Göttern, denen gegenüber der Mensch sich nicht erheben soll und die mit unerbittlicher Strenge die ewigen Gesetze der Sittlichkeit walten lassen. Denselben Standpunkt vertritt Sophocles, der sich indeß dadurch über seinen Vorgänger erhebt, daß er das Gewaltige, Grauenerregende der finstern Schicksalsmächte durch die Milde und Versöhnlichkeit des zwar unerbittlichen, aber doch zugleich Mitleid erregenden Geschickes ersetzt. Bei Euripides ist die alte griechische Mythenwelt bereits in der Auflösung begriffen. Statt der sittlichen Mächte kommen Willkür und Zufall zur Geltung. Die Reflexion bemächtigt sich der früheren Weltanschauung, zersetzt dieselbe und weiß bei dieser Zersetzung sogar für unsittliche Handlungen Gründe der Rechtfertigung beizubringen. Wenn auch das Dasein einer göttlichen Macht im monotheistischen Sinne nicht geleugnet wird, so wird doch der Standpunkt der Volksreligion nicht anerkannt. Im bloßen Zerstören, ohne zu ersetzen, zeigt sich besonders die Geistesverwandschaft des Euripides mit den Sophisten. Es ist die Zeit des Bürgerkrieges, in der wir stehen. Wie sehr derselbe zur Auflösung aller Sittlichkeit und zur Verderbniß des Volkscharakters beitrug, zeigt uns besonders Thucydides (cfr. II, 53), der bei allem Ernste der Gesinnung ebenfalls mit dem Alten gebrochen hat. Ebenso deckt Aristophanes die sittliche Versunkenheit seiner Zeit mit beißendem Humor auf; aber auch das Alte, wofür er sich begeistert, wird von seinem Spotte getroffen.

Während so der Glaube an die Götter schwindet und die philosophischen Resultate keine Befriedigung gewähren, nimmt man zu dem seine Zuflucht, was in ähnlichen Zeiten immer hervortritt: Mysterien, Wahrsagereien und vermeintliches Prophetenthum der verschiedensten Art sollen dem Geiste die Ruhe wiedergeben.

In solchen Zeiten leben die Sophisten. Die Negation, welche sie vollziehen, läßt sie durchaus als Kinder derselben erkennen. Aber auch das, was sie aufbauen, erweist sie als solche; denn ohne irgend welche Ideale zu verfolgen, richten sie ihre Thätigkeit auf das Praktische, für's Leben Brauchbare. Mag man die von ihnen verbreitete, allgemeine Aufklärung, in dem sehen, was wir am Ende des vorigen Paragraphen anführten; — ihre Hauptthätigkeit war auf das Lehren der Beredtsamkeit gerichtet und zwar so, daß ihr Hauptprinzip: „der Mensch ist das Maaß aller Dinge" dabei zur Geltung kam. Ihr Prinzip ist dem-

Digitized by Google

jenigen des größten Redners des Alterthums geradezu entgegengesetzt; es handelt sich nicht um sittliche Zwecke, Volkswohl u. s. w., es handelt sich darum, dem Individuum diejenige Redefertigkeit beizubringen, durch welche es seine Person im geeigneten Augenblicke möglichst zur Geltung bringen kann. — Es ist natürlich, daß in der athenischen Demokratie das Streben Vieler darauf gerichtet war, an der Verwaltung der Staats-Angelegenheiten Theil zu nehmen. Auf einem solchen Tummelplatze des Ehrgeizes war die sophistische Rede eine höchst geeignete Kampfeswaffe (cfr. Thucidides III, 82 ad fin.).

Um den Umfang der sophistischen Wirksamkeit genauer zu bestimmen, wird festzuhalten sein, daß ein Sophokles neben Euripides das bei Weitem größere Ansehen genoß und daß Socrates, der uns in die folgende Periode hinüberführt, mit den Sophisten in derselben Zeit lebte. Wenn Aristophanes diesen in den Wolken zu den Sophisten zählt, so ist das entschieden mit Unrecht geschehen.

§. 24.

Rückblick.

Die erste Periode der griechischen Philosophie begann mit der Frage nach dem Urstoffe des Seins. Dieser Frage wurde sofort die nach der Form desselben zur Seite gestellt. Die Jonier suchten ihr Problem unter Zugrundelegung eines empirischen Elements zu lösen, während die Pythagoräer die Zahlen als Anknüpfungspunkte ihrer philosophischen Reflexionen über das geordnete Wesen des Weltalls benutzten. Es entsteht nun die Frage nach der Vereinigung von Stoff und Form; denn die Welt ist kein Chaos, kein ἄπειρον, sondern ein κόσμος. Die Vereinigung von Stoff und Form fordert eine Entwickelung, ein Uebergehen von dem einen Zustande in einen andern. Ist eine solche Entwickelung möglich? die Eleaten verneinen diese Frage. Nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht. Damit wird die Welt der Erscheinung geleugnet; aber das Leugnen läßt die endlichen Dinge unerkannt neben dem reinen Sein stehen und löst das Problem nicht.

Heraklit giebt die Unmöglichkeit, dies Entstehen der Dinge abzuleiten, zu; aber sie sind doch entstanden, der Prozeß der Entwickelung kann nicht geleugnet werden. Also ist dieser Prozeß das Wesen der Dinge, das Werden schließt das Sein aus. Aber auch hier steht das Sein der Erscheinungswelt unbegriffen neben dem Prinzip, welches dasselbe, anstatt es abzuleiten, vielmehr vernichtet. — Empedokles hält fest an dem Sein der Eleaten, aber er faßt dasselbe so, daß das Werden

Digitized by Google

daraus abgeleitet werden kann. Das Sein theilt sich in mehrere Urstoffe; die verschiedene Verbindung derselben soll das Werden, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erklären. Aber diese Urstoffe sind empirisch aufgenommen; die ihnen immanenten Prinzipien νεῖκος und φιλία vermögen den Weltprozeß nicht zu erklären; das Problem des Denkens bleibt deshalb nach wie vor bestehen. Die Urstoffe müssen anders gefaßt werden und Anaxagoras denkt dieselben mit einer solchen qualitativen Bestimmtheit, daß sie die Möglichkeit der Entwickelung, des Werdens enthalten. Das ordnende, entwickelnde Prinzip ist der Verstand; aber es bleibt unklar, wie dieser die Dinge ordnet; sein Verhältniß zur Materie wird nicht näher nachgewiesen. Diesem genialen philosophischen Gedanken stehen die Atomisten mit der Erklärung gegenüber, daß die Urstoffe als qualitätslose, lediglich quantitativ verschiedene, zahllose und untheilbare Atome gefaßt werden müssen, deren mannigfach verschiedene Verbindungen das Entstehen der Dinge bewirken sollen. — Die Sophisten endlich, indem sie auf Grund der bisherigen Resultate die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt leugnen, verzichten auf philosophische Wahrheit und verfolgen das praktische Interesse des momentanen Nutzens. Indem sie die herkömmlichen Anschauungen negiren, ohne Positives an deren Stelle zu setzen, vertreten sie eine Aufklärung, die wohl klar ist über das, was sie nicht will, aber nicht über das, was sie will. Der griechische Geist war noch kräftig genug, einen solchen Zustand alsbald zu überwinden.

II. Periode.

Von Sokrates bis zu Aristoteles.

I. Abschnitt.

Socrates und seine Schüler.

§. 25.

Einleitung. In ihrer ersten Periode hat sich die griechische Philosophie mit der Frage nach dem Wesen und Entstehen der Dinge beschäftigt; der denkende Geist richtete sich aufs Object. Ob und wie der Geist zur Erkenntniß der objectiven Welt fähig sei, — diese Frage wird noch nicht aufgeworfen. Sie kann erst dann hervortreten, wenn das Bedürfniß empfunden wird, Subject und Object, Geist und Natur in ihrem gegenseitigen

Digitized by Google

Verhältniß zu begreifen. Die Möglichkeit der Erkenntniß leugnen, heißt nichts Anderes, als jenes Bedürfniß rege machen. Die Sophisten freilich empfanden dasselbe dennoch nicht; aber dadurch, daß sie das Erkennen für unmöglich erklärten und diese Behauptung durch die mannigfaltigsten, spitzfindigsten Beweise zu bekräftigen suchten, deren Beweiskraft alsbald als hinfällig erkannt wurde, mußte für das Denken die Aufgabe entstehen, den Beweis der Erkenntnißfähigkeit des Geistes zu liefern. Darum richtet sich das Denken nunmehr auf sich selbst. Die Frage heißt: „Wie ist das Wissen möglich? Wie kommt der Geist zur Erkenntniß der Wahrheit? Die Naturphilosophie der ersten Periode wird zur Philosophie des Geistes, jedoch so, daß der Subjectivismus ausgeschlossen bleibt. Die Natur behält ihr Recht; aber indem das begriffliche Wissen als das allein wahre, wirkliche Wissen anerkannt wird, erscheint der Geist der Natur gegenüber als das Höhere, Beherrschende. Was Anaxagoras ahnungsvoll ausgesprochen hat, wird bewiesen; Form und Stoff, Geist und Materie, werden mit einander vermittelt. Von den drei großen Vertretern unserer Periode zeigt Socrates den Weg; er verhält sich zu den Sophisten, wie das edle Reis zum wilden Stamme. Plato, indem er sich ins erhabene Reich der Ideen emporschwingt, verliert die Materie zu weit aus dem Auge, während Aristoteles die Vermittlung in der Art durchführt, daß dem Wesen der Begriffe und Ideen dennoch Nichts vergeben wird.

§. 26.

Socrates. a. Die Quellen.

Ueber die Philosophie des Socrates wird berichtet von Xenophon, Plato und Aristoteles. Da besonders die beiden ersteren verschiedene Bilder des Philosophen entwerfen, so fragt sich, welche Quelle die richtige ist, oder aber, wie beide in Harmonie gebracht werden können. Zeller, (Philos. der Griechen II, 73 ff.) legt seiner Darstellung alle drei Quellen zu Grunde und sucht durch die Darstellung selbst nachzuweisen, daß die Persönlichkeit des Socrates von Plato und Xenophon im Wesentlichen gleich geschildert wird, daß aber auch in Bezug auf die Philosophie desselben der Hauptsache nach kein Unterschied zu finden ist; nur soll festgehalten werden, daß bei Plato nur das unzweifelhaft Socratische in Betracht gezogen werden darf und daß bei Xenophon der philosophische Inhalt von der oft unphilosophischen Form zu unterscheiden ist. Schleiermacher fragt: was kann Socrates noch gewesen sein neben der xenophontischen Darstellung, ohne den wesentlichen Charakterzügen und Grundsätzen

Digitized by Google

derselben zu widersprechen und was muß er gewesen sein, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so zu schildern, wie er es thut. — Das mit Socrates auftretende neue Prinzip ist erst in der Entwickelung begriffen, noch nicht allgemein durchgebildet und fixirt. Darin liegt die Möglichkeit der verschiedenen, einseitigen oder gar falschen Auffassung. Darin, daß das socratische Prinzip sich als ein lebenskräftiges, wahres erweist, liegt die Rechtfertigung der Darstellung Plato's. Der Genius des großen Schülers durchschaut den Geist des Meisters in seinem tiefsten, eigenthümlichsten Wesen. Dem Plato kommt es auf den philosophirenden Socrates an; der in ihm zuerst sich bildende neue Keim der Philosophie ist ihm das Wesentliche. Xenophon, ohne Interesse für die Philosophie, stellt den frommen, in jeder Beziehung untadeligen Menschen dar, der auch Andere zur Pflicht und Tugend zu führen suchte und gegen den die bekannten Anschuldigungen nur mit großem Unrecht erhoben werden. Aristoteles widerspricht der platonischen Darstellung nicht. Beide Anschauungen haben in ihrer Art Recht; aber aus der Combination beider ergiebt sich erst das wahre Lebensbild des Philosophen.

§. 27.

b. Leben und Lehre.

Socrates wurde im Jahre 469 zu Athen geboren und lebte daselbst bis 399. Er erkannte seine eigentliche Lebensaufgabe darin, sich selbst und Andere sittlich und wissenschaftlich auszubilden. Wie sehr diese Lebensaufgabe des Socrates von den Zeitgenossen desselben anerkannt wurde, beweist das delphische Orakel, dessen Ausspruch dahin ging: Niemand sei weiser, als Socrates. Durch diesen Orakelspruch wurde der Philosoph zwar nicht zu seiner Wirksamkeit veranlaßt, wohl aber in derselben bestärkt. Socrates sucht die philosophische Wahrheit im Verkehr mit Anderen, in der Unterredung zu finden. Er ist unabläßig bemüht, Individuen aus allen Ständen aufzusuchen, um dieselben, indem er sie zum Nachdenken und Reflectiren bewegt, zu der Einsicht zu führen, daß das Bekannte dennoch kein Erkanntes ist. Die gewöhnliche Meinung und Vorstellungsweise gewährt keine Erkenntniß; sie nimmt den Schein für Wahrheit; darum muß der Mensch zu dem Bewußtsein gebracht werden, daß er sich täuscht, wenn er die Wahrheit zu besitzen glaubt. Diese negative Aufgabe schließt aber sofort die positive in sich; die Erkenntniß des Nichtwissens, des falschen Wissens, soll im Menschen den Trieb hervorbringen, das wahre Wissen zu erwerben. Darin unterscheidet sich Socrates von den Sophisten. Er ist

Digitized by Google

selbst nicht im Besitz des Wissens, aber er ist durchdrungen von der Möglichkeit des Wissens und will dasselbe gemeinschaftlich mit Andern suchen. — Die Wahrheit muß alle Widersprüche ertragen können. Um demnach etwas seinem wahren Wesen nach zu erkennen, müssen zunächst alle Widersprüche gegen die Wahrheit dieser Erkenntniß hervorgehoben werden. Sodann gilt es, diese Widersprüche durch Gegengründe zu widerlegen und zwar so, daß ein Widerspruch weiter nicht mehr möglich ist. Ein Urtheil nun, in dem Alle vollkommen übereinstimmen, welches die Probe aller Gegengründe bestanden hat, ein solches Urtheil ist ein richtiges, wahres und Etwas in dieser Weise beurtheilen, heißt, es in seiner Wahrheit erkennen. So führen die ἐπακτικοὶ λόγοι zur Erkenntniß des Begriffs, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Die Mäeutik verwandelt das Wissen in Nichtwissen, um letzteres alsbald in sein Gegentheil, das wahre Wissen, umzukehren. Diese Ironie zieht sich bei Socrates durch jede Unterredung hindurch. — Wenn Socrates behauptet, Nichts zu wissen, und gerade hierin seine höchste Weisheit erkennt, so ist das keineswegs ein Ausdruck der Bescheidenheit, sondern vollkommen Ernst und Wahrheit; denn unter Wissen versteht er eben das begriffliche Wissen seiner ganzen Bedeutung nach und diesem gegenüber muß einerseits alle frühere Weisheit verschwinden, andrerseits aber ist dasselbe nur erst ein Postulat, der bestimmte, wissenschaftliche Inhalt soll noch erst gefunden werden. Die wahre Selbsterkenntniß führt zum Bewußtsein des Nichtwissens, aus dem der Eros, der philosophische Trieb hervorgeht.

§. 28.

Fortsetzung. c. Ethik.

Besonders richtete Socrates sein Augenmerk auf die Erkenntniß des Menschlichen, der menschlichen, geistigen Verhältnisse. *Περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, ἃ τοὺς εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἶναι.* Daß ihm die naturwissenschaftlichen Fragen fern gelegen haben, bestätigt auch Aristoteles: *Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν.* Es enthält dieser Umstand nichts Auffälliges, wenn man das reformatorische Streben unseres Philosophen fest im Auge behält. Er will den Menschen durch das Wissen bilden, und zwar so, daß dasselbe als die Norm aller seiner Handlungen betrachtet wird. Sittlichkeit ist ihm ohne Wissen unmöglich. Nur die klare und deutliche Einsicht in jede einzelne Handlung, nur das begriffliche Wissen vom Wesen derselben, macht sie zu einer sittlichen. Fehlt diese Einsicht, dann ist

Digitized by Google

die Tugend unmöglich. Das Wissen führt den Menschen zur Selbsterkenntniß und der sich selbst Kennende wird nur das thun, was ihm heilsam ist, während der Unwissende Handlungen vollbringt, die ihm selbst verderblich sind. Indem Socrates auf diese Weise Wissen und sittliches Handeln aufs Innigste mit einander verbindet, tritt er mit der sophistischen Bildung seiner Zeit in den schroffsten Gegensatz und bietet seinem Vaterlande das dar, was ihm Noth thut. Bei einer solchen Lebensaufgabe ist die einseitige Betrachtung der Natur leicht zu verstehen. Das Gute nun ist der allgemeinste Inhalt des Wissens, aus dem die Tugend folgt. Wie die Erkenntniß des Guten zur Ausübung der Tugend unerläßlich ist, so ist andrerseits diese Erkenntniß auch nothwendig mit dem Willen zum Guten verbunden. Allein Socrates ist nicht zur wirklichen Erkenntniß des Guten durchgedrungen. Er macht das Wissen zum Princip des sittlichen Handelns, aber die einzelnen Handlungen werden nicht aus diesem Princip abgeleitet; es ist nicht ersichtlich, wie das abstracte, formelle Wissen mit dem concreten Inhalt des Guten verbunden ist. Wie das begriffliche Wissen für Socrates ein Postulat bleibt (cfr. Ende des vorigen §.), so gilt dasselbe von dem Guten, von der Tugend, welche unmittelbar aus jenem Wissen folgen soll. Die concreten Bestimmungen des Guten werden aus der Erfahrung aufgenommen und wo eine wissenschaftliche Begründung der einzelnen Tugend versucht wird, da fällt dieselbe eudämonistisch aus; das Gute und das Nützliche werden identificirt. Nicht nur darin, daß Socrates die concreten Bestimmungen des Guten empirisch aus einer Sphäre aufnimmt, mit der er principiell im Gegensatz steht, liegt ein Widerspruch, sondern auch darin, daß Dasjenige, was das höchste Ideal des Menschen bilden soll, die Tugend nämlich, lediglich nach äußeren Zwecken beurtheilt und empfohlen wird. Socrates wird bei seinem Streben, das Princip des begrifflichen Wissens auch der Ethik als alleinige Basis zu Grunde zu legen, einseitig, was in dem Umstande, daß das Princip als ein durchaus neues auftritt, seine Erklärung oder gar Berechtigung findet. Sogar das Dämonium wird vergessen; denn dieses sollte doch beweisen, daß in Bezug auf das Gute nicht blos das Wissen, sondern noch eine gewisse andere Norm nöthig ist.

§. 29.

d. Das Dämonium und die Religion.

Wie fest Socrates davon überzeugt war, daß er die ihm eigenthümliche Lebensaufgabe in göttlichem Auftrage vollführe, zeigt besonders das

Digitized by Google

Dämonium. Es wird dasselbe bezeichnet mit *δαιμόνιον σημεῖον, τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον, τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον.* Von diesem *δαιμόνιον* her glaubt Socrates eine Stimme zu hören, *φωνήν τινα ἀκοῦσαι* die ihm in Bezug auf seine Handlungen Verschiedenes kund thut und ihm namentlich offenbart, wie der Erfolg derselben beschaffen sein wird. (cfr. dagegen Plato, Apolog. des Socrates.) Auf Grund der gegen den Philosophen erhobenen Anklage, wonach derselbe *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* einführen soll, ist man berechtigt anzunehmen, daß die Zeit des Socrates unter dem *δαιμόνιον* ein persönliches, göttliches Wesen verstand. Die Berechtigung dieser Annahme geht aber auch aus dem Charakter der religiösen Anschauungen jener Zeit hervor. Man erkannte den Willen der Götter nicht im Menschen, sondern außerhalb desselben, in den Orakeln. Wenn demnach Socrates von einer directen göttlichen Wirksamkeit in seinem Innern redet, so mußte das seiner Zeit vollständig unbegreiflich sein und dieselbe an ein neues, unbekanntes göttliches Wesen denken lassen, welches man sich natürlich nur persönlich vorstellen konnte. Wenn man nun darin die religiöse Größe des Socrates erkennen muß, daß derselbe die göttliche Wirksamkeit ins Subject verlegt, so fragt sich andrerseits, ob nicht auch er dabei an ein persönlich subsistirendes Wesen gedacht hat. Mit der Behauptung, das *δαιμόνιον* sei ein gewisses Vorgefühl, oder das, was wir Gewissen nennen, oder gar der innere individuelle Takt, wird das eigenthümliche Wesen desselben keineswegs erklärt; es ist mehr, als „das Zurückziehen des Geistes in das Innere der Subjectivität." Wenn Socrates mit dem religiösen Volksglauben innerlich so gut wie gebrochen hat und wenn andrerseits seine Frömmigkeit gerühmt und besonders die Zuversicht hervorgehoben wird, mit der er bei seiner Verurtheilung Alles den Göttern anheimstellte, so folgt daraus, daß eine neue Art des religiösen Bewußtseins in ihm aufgegangen sein mußte. Mit diesem religiösen Bewußtsein das *δαιμόνιον* in Verbindung zu bringen, ist etwas durchaus Naturgemäßes. Die Religion des Socrates trägt einen monotheistischen Charakter; das Verhältniß der Gottheit zur Welt wird dargestellt unter dem Bilde des Verhältnisses der Seele zum Leibe. Was Anaxagoras zuerst ausgesprochen hat, wird näher durchgeführt und in's Einzelne verfolgt. So wird das Wesen der Gottheit verklärt und vergeistigt und wenn dabei der Philosoph die herkömmliche Bedeutung der Orakel nicht gemindert wissen will, so ist festzuhalten, daß er die Volksreligion in ihren herkömmlichen Gebräuchen bestehen läßt. Es verhält sich mit seiner Religion, wie

Digitized by Google

mit seiner Philosophie; sie ist nichts Fertiges, aber sie enthält ahnungsvolle Wahrheiten, die zunächst nur für Socrates, und hier allerdings in vollem Maaße, den Werth unumstößlicher Gewißheit haben. Da nun auch die Seele des Menschen am Göttlichen Theil hat, *ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου ψυχὴ τοῦ θείου μετέχει*, so darf man dabei mit Recht an die göttlichen Offenbarungen denken, die dem Socrates zu Theil wurden und das Dämonium als die Stimme der Gottheit, wie sich dieselbe im Glauben des Socrates gebildet hatte, betrachten; denn das Woher ist bei der Erklärung des göttlichen Zeichens doch wohl die Hauptsache. Das göttliche Zeichen geht von der für den religiösen Glauben des Socrates höchsten Gottheit aus. Wir finden darin in Bezug auf den Philosophen etwas Geheimnißvolles, aber nichts Schwärmerisches. Es mag auch immerhin „ein Wissen sein, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist," wenn nur festgehalten wird, daß Socrates sich der Thatsache göttlicher Offenbarung klar bewußt war und auf Grund dieses Bewußtseins in den geheimnißvollen Tiefen seines Innern Ueberzeugungen und Grundsätze nährte, die seinen ganzen Charakter in wunderbarer Größe erscheinen lassen.

§. 30.

e. Verurtheilung.

Besonders zeigt sich diese Größe und Festigkeit des Charakters in dem Verhalten des Socrates bei seiner Verurtheilung. Die Gründe, welche dieselbe herbeiführten, sind in dem sittlichen, religiösen und politischen Verhalten des Philosophen, mit einem Worte in der ganzen Anschauungsweise desselben, mit der er dem sittlichen Bewußtsein und den herkömmlichen Institutionen seiner Zeit entgegentrat, zu suchen. Die bekannte Anklage: *Ἀδικεῖ Σ. οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων* — enthält in ihrer bestimmten Formulirung nur einzelne Punkte von dem, was Socrates mit seiner Zeit in Opposition brachte. Man bedurfte einer solchen genau formulirten Anklage und suchte Dasjenige hervor, was besonders evident für die Schuld des Angeklagten sprechen mußte. Wir haben die Zeit, in der Socrates lebte, in §. 23 in kurzen Zügen geschildert. Es war eine Zeit, in der die alten griechischen Institutionen, denen Athen seine Größe verdankte, in ihrer Auflösung begriffen waren. Die Thatkraft und Energie des griechischen Charakters waren geschwunden; die sophistische Bildung hatte an die Stelle der vaterländischen Tugenden den Egoismus und die subjective Willkür gesetzt. Indem nun die traurige Lage der Zeit Vielen

Digitized by Google

zum Bewußtsein kam, mußte der Blick von selbst auf das Frühere, Altehrwürdige zurückfallen und zu einer Rehabilitirung desselben antreiben; denn daß ein Princip, welches sich überlebt hat, nicht wieder lebenskräftig zu machen ist, erkannte man nicht (cfr. Schlosser, Weltgesch. I, 419 ff.). Auf der andern Seite ist festzuhalten, daß das neue socratische Prinzip seine historische Berechtigung hatte, indem es die Einseitigkeit des griechischen Geistes zu überwinden und neues Leben aus den Ruinen des Zusammengestürzten zu erwecken suchte. Eine Collision war hier unvermeidlich. Zwar hatten die Ankläger des Socrates, überhaupt die damals lebenden Griechen, durchaus nicht das Recht, denselben zu verurtheilen; ihre Anschauungen und Grundsätze waren den alten Sitten viel mehr entgegengesetzt, als die des Socrates; die Beantwortung der Frage, auf welche Seite in diesem Drama der griechischen Geschichte die Schuld fällt, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Das ganze Volk hat durch seine Schuld die in jeder Beziehung verkommenen Zustände des Staates herbeigeführt, und indem es den Socrates verurtheilt, spricht es eben deßhalb das Urtheil über sich selbst. Aber auf der andern Seite ist zu beachten, daß gerade die größte Noth der Zeit das Volk zum Nachdenken über Hülfe und Rettung aus den unglücklichen Zuständen antreibt. Man will in der solonischen Verfassung, mit der die socratischen Grundsätze nach allen Seiten hin in Widerspruch standen, von Neuem Heil und Hülfe suchen. Man versetzt sich im Geiste in die Zeiten zurück, in denen Athen unter dieser Verfassung groß und mächtig war. Daß die Zeit eine andere geworden ist und daß die in ihr Lebenden für jene Verfassung durchaus untauglich sind, erkennt man nicht. Aber die Schuld wälzt man von sich ab auf das Neue, dem Alten Widersprechende. Die sittliche Energie fehlt, dasselbe zu erkennen, sich zu ihm zu erheben und eben deßhalb muß der größte Repräsentant der sittlich berechtigten Neuerungen unterliegen. Er hält mit unerschütterlicher Treue an der Wahrheit und Berechtigung seiner Lehren fest und errichtet sich, indem er unterliegt, das herrlichste Denkmal des Heldenthums unter Tausenden von Sclaven.

Nicht der Geist des alten Athen, sondern das heraufbeschworene Gespenst dieses Geistes hat die Verurtheilung des Socrates veranlaßt. Für die Athener liegt in Bezug auf ihre Verschuldung immerhin noch ein Milderungsgrund in dem Umstande, daß trotz des rücksichtslosen Auftretens des Philosophen das schließliche Urtheil nur mit einer geringen Stimmenmehrheit gefällt wurde.

Digitized by Google

§. 31.

Die Socratiker.

Socrates hatte seine Philosophie nicht zu einem bestimmten Systeme entwickelt (cfr. §. 26). Aus der Quelle seiner überaus reichen Persönlichkeit waren Anregungen der verschiedensten Art hervorgeflossen, die je nach der verschiedenen Begabung und Neigung verschiedene Früchte trieben. Während die Einen sich dem praktischen Leben zuwandten, um hier die Grundsätze des Meisters geltend zu machen, hoben andere einzelne Seiten der Philosophie desselben einseitig hervor und glaubten, indem sie dieselben zum Prinzip ihres Denkens machten, im Besitz der wahren Socratischen Weisheit zu sein. Dabei gingen sie auf frühere Systeme, besonders auf die der Eleaten und Sophisten zurück und suchten deren Resultate mit dem von Socrates Ueberkommenen zu verbinden, um Letzteres auf diese Weise zu begründen. Dahin gehören:

§. 32.

a. Die Megariker, gestiftet von Euklides aus Megara. Sie halten fest an dem begrifflichen Wissen des Socrates, verbinden aber mit der Erkenntniß der Begriffe die eleatischen Bestimmungen über das Sein. Die Begriffe sind demnach das wahrhaft Seiende, Unveränderliche, über alle Bewegung Erhabene; von Thätigkeit und Leiden kann nur im Bereich der sinnlichen Dinge die Rede sein. Diese in den Widerspruch und das Werden nicht verflochtenen Begriffe sind aber auch zugleich das Gute, dessen Erkenntniß Socrates für die höchste Stufe des Wissens erklärt hatte. Alle Begriffe fließen in den einen Begriff des Guten zusammen; dasselbe ist identisch mit dem allein wahren Sein; alle andern Begriffe, wie Gott, Vernunft, Wahrheit, Denken, sind nur andere Bezeichnungen für den einen höchsten Begriff. Nur das Gute ist, das dem Guten Entgegengesetzte ist gar nicht. Einerseits wird also eine Vielheit wirklich seiender Begriffe angenommen, während andererseits der eine Begriff des Guten jene Vielheit illusorisch macht. In den Beweisführungen ihrer Lehre lehnen sich die Megariker besonders an Zeno und die Sophisten (Gorgias) an. Durch die Verwirrung der herkömmlichen Vorstellungen suchen sie ins Denken hinüberzuleiten. Allein die Substanz ihrer Lehre ist so beschaffen, daß sie das Denken wenig befriedigt und die Hauptsache wird immer mehr ein gehaltloses Philosophiren, dessen Werth in originellen Einfällen und Spitzfindigkeiten besteht. Außer Euklid sind zu erwähnen Eubulides, Diodor und Stilpo.

Digitized by Google

b. Die Cyrenaiker ferner, gestiftet von Aristippus aus Cyrene in der ersten Hälfte des 4. saec. fassen das Gute als die Lust, als den Genuß. Die Erkenntniß der Dinge an und für sich ist dem Menschen versagt; nur in Bezug auf die Empfindung können die Dinge in Betracht kommen. Nach dem angenehmen oder unangenehmen Eindruck, welchen die Dinge auf die Empfindung des Menschen ausüben, wird der Werth oder Unwerth derselben bestimmt. Das Gute ist gleich dem Angenehmen und das Schlechte fällt zusammen mit dem Unangenehmen. Die wahre Weisheit besteht darin, den Augenblick zu genießen. Um aber in keinem Augenblicke des Lebens von unangenehmen Empfindungen berührt zu werden, thut die Ausbildung des Geistes Noth. Nur durch sie ist der Werth eines jeden Genusses zu berechnen; nur sie setzt in den Stand, das Unangenehme abzuhalten und der Verwandlung der Lust in Unlust vorbeugen zu können. Wünschen und Begehren, überhaupt Abhängigkeit von irgend einem nichtigen Object, würden die selbstgenügsame Freiheit des Geistes vernichten. Das Ideal besteht darin, jedes mögliche Vergnügen zu genießen, aber so, daß kein Genuß über das genießende Subject irgendwie herrscht. Dasselbe soll vielmehr bei den Einwirkungen der Objecte, denen es zugänglich ist, je und je sein eigener Herr bleiben. Außer Aristipp gehören zu den Cyrenaikern Aristipp der Jüngere, Theodor, Hegesias und Aniceris.

c. Die Cyniker endlich, gestiftet von Antisthenes aus Athen, dem Freunde und Bewunderer des Socrates, fordern als letztes und einziges Ziel des Menschen die Tugend; nur sie führt zur wahren Glückseligkeit. Die Tugend ist nicht möglich ohne die richtige, vernünftige Einsicht, die indeß mehr durch Uebung, als durch Belehrung gewonnen wird. Ueberhaupt ist alles Wissen nur von geringem Werthe; nur, sofern es der Tugend dient, ist es nicht zu verwerfen. Ein Wissen im Sinne des Socrates ist aber auch unmöglich; es giebt überhaupt keine allgemeinen Begriffe, jedes Object darf lediglich in seiner Individualität in Betracht gezogen werden. (Gorgias.) Die Tugend nun besteht in der Enthaltsamkeit, schlechthinigen Unabhängigkeit. Eben deßhalb, weil der Tugendhafte Nichts entbehrt, ist er im Besitz von Allem. Die Genüsse sind auf das schlechthin Unentbehrlichste zu beschränken. Die praktische Durchführung des cynischen Prinzips führt indeß zu abstoßenden Karrikaturen und die angebliche Sittenstrenge wird in vielen Fällen geradezu zur Unsittlichkeit. Neben dem Stifter repräsentiren die cynische Schule Diogenes, ὁ κύων, Krates und dessen Gattin Hipparchia.

Digitized by Google

§. 33.

Beurtheilung. Daß die drei so eben besprochenen Schüler mit der Philosophie des Socrates zusammenhängen, ist nicht zu leugnen. Mögen sie noch so viel sophistische Elemente aufgenommen haben — ihre Ausgangspunkte namentlich liegen dennoch nicht in der Sophistik. Alle drei Schüler suchen die Frage nach dem *höchsten Gute* zu lösen. Die Megariker halten sich dabei an die *dialectische Seite* der socratischen Philosophie und stellen durch ihre einseitige Auffassung das Gute in einer solchen Weise dar, daß der eigentliche Begriff desselben vollständig alterirt erscheint. Die äußerliche Verbindung von prinzipiell verschiedenen, nämlich eleatischen und socratischen Gedanken, läßt ein System entstehen, das den Werth von Einfällen hat und dessen Begründung auf den überwundenen Standpunkt der Sophisten zurückführt. Die Cyrenaiker ferner heben die *eudämonistische* Begründung des socratischen Tugendbegriffs einseitig hervor und bilden dies Prinzip zu einer Lebensweisheit aus, die mit dem Geiste des Meisters geradezu im Gegensatz steht (cfr. §. 28 ad fin.). Die Cyniker endlich, indem sie die theoretische Seite vernachlässigen, suchen das Gute *praktisch darzustellen*. Das Vorbild des Socrates regt ihren Nachahmungstrieb. Aber die Vernachlässigung des Wissens macht auch sie zu sehr zweifelhaften Schülern desselben und die Tugend, die geübt werden soll, wird zur grillenhaften Willkür des Einzelnen. — Die Nachahmung des Socrates ist in allen drei Fällen eine *mechanische* und der Werth für die philosophische Entwicklung ein sehr geringer. Die Einsicht in die gezeichneten Systeme ist indeß erforderlich, um die nacharistotelischen Richtungen des Stoicismus und Epicuräismus würdigen zu können.

II. Abschnitt.

Plato und die Akademie.

Einleitung.

§. 34.

a. Plato's Leben. Plato, kurz vor dem Tode des Perikles aus einer reichen, aristokratischen Familie zu Athen geboren, verlebte seine Jugend in jener unglücklichen Zeit, welche die Größe seines Vaterlandes nach Innen und Außen allmählig vernichtete. Der größte Staatsmann des Alterthums hatte dem athenischen

Digitized by Google

Volke die Freiheit und die Schönheit gegeben; das Geschenk der Sittlichkeit, des einzigen Fundaments wahrer Größe, stand nicht in seiner Macht. Die Meisten fügten zu dieser zweifelhaften Bildung die Weisheit der Sophisten hinzu und geriethen so auf den Standpunkt der Flachheit und Hohlheit. Andere dagegen ließen sich von dem Lichte erleuchten, welches Socrates angezündet hatte, und wandten sich, indem sie von der traurigen Gegenwart wegblickten, dem Idealen zu. Dazu gehört in erster Linie Plato. Die Bekanntschaft mit Socrates läßt ihn in der Philosophie seine Lebensaufgabe immer deutlicher erkennen, und, um dieselbe würdig lösen zu können, richtet sich sein Studium auch bereits auf die vorsocratische Philosophie. Der gewaltsame Tod des Meisters, weit davon entfernt das Bewußtsein des Schülers zu erschüttern, läßt vielmehr in dem Geiste desselben das verklärte Ideal eines Philosophen zurück. — Nach dem Tode des Socrates begab sich Plato, nach kurzem Aufenthalte in Megara, auf Reisen und lernte besonders in Sicilien die für sein System so wichtige Lehre der Pythagoräer kennen. Nach der Rückkehr begann er seinen philosophischen Unterricht in der Akademie, hauptsächlich in dialogischer Unterredung, seltener in der Form zusammenhängender Rede. Ohne praktisch Staatsmann zu sein, richtete er doch sein Streben auf die Bildung von Staatsmännern, freilich nicht nach dem damaligen Geschmacke seines Volkes. Von dem durchaus idealen Geiste waren die politischen Ideale nicht ausgeschlossen und als Dionys der Jüngere unseren Philosophen einlud, abermals nach Sicilien zu kommen, folgte er gerne diesem Rufe, weil er die Verwirklichung seiner politischen Gedanken in jenem Lande für möglich hielt. Aber sowohl diese Reise, als auch eine abermalige dritte blieben ohne Erfolg. Plato kehrte in seine Akademie zurück, um fortan unablässig an dem Aufbau einer Welt zu arbeiten, welche erhaben über die damalige Wirklichkeit, noch heute das Auge mit Bewunderung erfüllt.

§. 35.

b. Schriften.

Plato hat seine Philosophie in einer zahlreichen Reihe von Schriften niedergelegt, welche auch nach Entfernung des Unächten (Schleiermacher, Socher, Ast,) ein vollständiges Bild derselben enthalten. Die Entwickelung des Philosophen vom Unvollkommenen zur größten Vollkommenheit würde sich mit unzweifelhafter Gewißheit nur dann verfolgen lassen, wenn uns die chronologische Reihenfolge der Schriften überliefert wäre; aber nicht nur diese fehlt, sondern auch die systematische Ordnung. Es

Digitized by Google

liegt indeß in der Natur der Sache, daß letztere von geringerer Bedeutung ist, als erstere; denn die systematische Eintheilung liegt der platonischen Philosophie fern. In Bezug auf die zeitliche Folge hat man verschiedene Hypothesen aufgestellt, welche fast sämmtlich auf eine Dreitheilung hinauslaufen. Schleiermacher nimmt an, daß Plato jedesmal bei der Abfassung des folgenden Gesprächs die in dem vorhergehenden angestellte Untersuchung als vollständig zu Ende geführt und begriffen voraussetze; der Anfang der folgenden Schrift, zusammengehalten mit dem Ende der vorhergehenden, soll jedesmal die zeitliche Ordnung in der einheitlichen Schriftenreihe ergeben, welche in drei Stufen zerfällt (cfr. die Becker'sche Ausgabe, welche Schleiermacher folgt). Diese Ansicht ist nach Analogie des mündlichen Unterrichts aufgestellt, welchem Plato vor der schriftlichen Belehrung entschieden den Vorzug giebt. (Näheres siehe Plato's Uebersetzung I, 1, 17.) Auch hat man die verschiedenen Einflüsse der Zeit, besonders den Tod des Socrates und das Bekanntwerden mit der pythagoräischen Philosophie in Bezug auf die Entwickelungsstufen unseres Philosophen hervorgehoben. Unzweifelhaft ist der Tod des Socrates bei der Beantwortung der in Rede stehenden Frage, von entschiedener Bedeutung; der Schüler steht fortan unter dem Einfluß des eigenen Geistes, um das in sich zur Klarheit zu bringen, was die Höhe seiner Philosophie ausmacht und wodurch er wesentlich über den Meister hinausgegangen ist. Wir haben hier diejenigen Gespräche ins Auge zu fassen, welche die Ideenlehre begründen, ausführen und gegen Einwürfe vertheidigen, welche überhaupt die theoretische Philosophie enthalten, ohne freilich die Physik und Ethik ganz auszuschließen: Gorgias, Theätet, Euthydem, Kratylus, Sophist, Politicus, Parmenides, Phaedo, Philebus, Symposium. Diejenigen Schriften, welche von der Ideenlehre Nichts enthalten und dem socratischen Philosophiren auch inhaltlich am Nächsten stehen, sind vor die eben angeführte Reihe zu setzen: Protagoras, Krito, Apologie, Euthyphro, Hippias Minor, Charmides u. A. Phaedrus wird von Einigen der ersten, von Anderen der zweiten Reihe vorgesetzt (cfr. Zeller, Philos. der Griechen, II, 1, 343). Die dritte und letzte Reihe bilden die Schriften: Timäus, Kritias, respublica, leges. Die Reihenfolge der Gespräche innerhalb einer jeden der angeführten Perioden ist zweifelhaft, aber für die Darstellung der platonischen Philosophie in ihren Grundzügen von geringer Bedeutung. Keinen großen Werth muß auch Aristoteles auf die chronologische Ordnung der Schriften seines Lehrers gelegt haben; sonst wäre es unbegreiflich, daß dieser Philosoph, der doch

Digitized by Google

über 18 Jahre den Unterricht Platos genoß und Manches wissen konnte, so vollständig darüber schweigt.

§. 36.

c. Fortsetzung. (Dialogische Form.)

Die Schriften Plato's sind in der Form des Dialogs abgefaßt. Diese Form ist allerdings nicht die der Darstellung der Philosophie entsprechende, streng wissenschaftliche, aber doch die für die Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie durchaus passende. Der Schüler des Socrates folgt diesem in Bezug auf Form und Inhalt. Der Dialog hält fest an der Unterredung, durch welche Socrates das Wissen zu erlangen suchte. Diese Unterredung wird bei Plato der Zufälligkeit entrückt und ins Gebiet der künstlerischen Vollendung erhoben; aber das allmählige Entstehen der philosophischen Erkenntniß wird festgehalten. Der Inhalt der platonischen Lehre ist aber nicht bloß die Erkenntniß der Wahrheit, sondern vielmehr die persönliche Bethätigung derselben. Das Subject, indem es durch die Dialectik zur Erkenntniß der Wahrheit geführt wird, weiß dieselbe nicht nur, sondern stellt sie persönlich dar (cfr. den folgenden §.). Diese innige, unzertrennliche Verbindung der wissenschaftlichen und ethischen Seite zeigt sich besonders darin, daß in den Dialogen fast durchgehends Socrates als die Hauptperson erscheint. In ihm will Plato dem ihm vorschwebenden Ideale persönliche Wirklichkeit geben. So bleibt das Grundprinzip des Socrates (confr. §. 28) bestehen und die in demselben enthaltenen Ideen werden in der Art zur strengeren Wissenschaft fortgebildet, daß auch die äußere Form auf Grund innerer Nothwendigkeit jenem Prinzip treu bleibt. Die Wahrheit wird auch hier gesucht; nur die lebendige Entwickelung führt zur vollen Erkenntniß derselben. Eben hierin findet auch der Umstand seine Erklärung, daß Plato dem mündlichen Philosophiren eine so hohe Stelle einräumt; denn nur in dem persönlichen Mittheilen und Empfangen, Suchen und Finden erzeugt sich die Wahrheit und erscheint, indem sie die erkennenden Subjecte erfüllt, in denselben als Leben und persönliche Ueberzeugung. Die schriftliche Darstellung läßt das Verständniß und die Wirkung zweifelhaft.

Der Mythus, welcher sich vielfach in den platonischen Dialogen findet, läßt erkennen, daß der Philosoph die richtige Lösung einiger Probleme zwar ahnend schaut, daß ihm aber für die wissenschaftliche Darstellung derselben der begriffliche Ausdruck noch nicht zu Gebote steht. Es würde deßhalb eben so verkehrt sein, in den Mythen die eigentliche Quelle der platonischen

Digitized by Google

Philosophie zu erblicken, als umgekehrt, denselben allen Werth in Bezug auf die Erkenntniß derselben abzusprechen. Der poetische Geist des Plato liebt diese Darstellung und die Wahrheit, welche unter der dichterischen Hülle verborgen liegt, ist als solche anzuerkennen.

§. 37.

d. Was versteht Plato unter Philosophie?

Die gewöhnliche Meinung, δόξα, hat das Veränderliche und Vergängliche zu ihrem Gegenstande und verwechselt den Schein mit der Wahrheit. Sie will letztere durch Wahrnehmen und Vorstellen erkennen; aber die Wahrnehmung gewährt nur subjective Gewißheit (Sophisten), während die Vorstellung wahr und falsch sein kann. Das Wissen, die ἐπιστήμη, ist etwas von der Wahrnehmung und Vorstellung durchaus Verschiedenes. Es führt nicht zu zweifelhaften Resultaten, sondern vielmehr, indem es sich auf das wahrhaft Seiende, τὸ ὄντως ὄν, auf das Gute, Gerechte u. s. w. richtet, schließt es bei der Erkenntniß desselben jede falsche Vorstellung aus und beweist die Wahrheit dadurch, daß es die Gründe, welche eine Sache nothwendig machen, erkennen lehrt. Das vernünftige Wissen ist ein Vorrecht der Götter; nur wenige der Sterblichen erheben sich zu ihm. (Theätet, Timäus.) Die Philosophie ist der Zweck, die Aufgabe des Menschen, deren Lösung allein ihn über das Vergängliche erhebt, und des Ewigen, Göttlichen theilhaft macht. Aber nicht blos das über das Vorstellen hinausgehende Wissen macht das Wesen des Philosophen aus; — dem Wissen darf vielmehr die wahre philosophische Tugend nicht fehlen. Theorie und Praxis sind unzertrennlich mit einander verbunden. Die vermeintliche Tugend des Nichtphilosophen verhält sich zur wahren Tugend, wie die Vorstellung zum Wissen. Ihre Ausübung geschieht gewohnheitsmäßig und hängt vom Zufall ab; was zu ihr treibt, sind äußere Rücksichten, Vortheil, Genuß u. s. w. Sie ist deßhalb gar nicht das, was sie sein will und Diejenigen, welche sie lehren, die Sophisten, sind vom Besitz der wahren Tugend weit entfernt (Protagoras, Meno; cfr. §. 22 und 23). Diese, die wahre Tugend, ist nur eine; erhaben über die sophistische Willkür und alle eudämonistischen Rücksichten verschmähend, gründet sie sich allein auf das Wissen und die Einsicht. Wo diese in Wahrheit sind, da ist auch die Tugend, wie die Wärme da ist, wo das Licht leuchtet. Der Trieb nun, welcher den Menschen zur Höhe dieses philosophischen Bewußtseins hindrängt, ist etwas demselben Immanentes. Indem sich die Seele beim Anblick der Abbilder an die früher geschauten Urbilder erinnert, geht

Digitized by Google

das Licht ihrer gottähnlichen Natur in ihr auf; die Begeisterung (μανία) für den Wiedererwerb des Verlornen entspringt und die Liebe richtet sich mit ihrer ganzen Macht auf das Gute, Beseeligende, in dessen Besitz die Götter sind. So vertieft sich der Geist in sich selbst und bringt sich den in ihm liegenden Inhalt zum Bewußtsein, kommt zur Erkenntniß seines eigenen, innern Lebens. Phaedrus, Symposium. — Wer sich indeß zu diesem Standpunkte erheben will, muß den Kampf beginnen gegen die eigenen Lüste und Begierden, muß sich frei machen von aller Selbstsucht bei seinem Thun und Handeln; denn damit verträgt sich jene Begeisterung nicht. Die bloße Liebe zum Guten und Göttlichen genügt nicht; der Mensch kann sich nur so über das Veränderliche und Vergängliche zu dem wahrhaft Seienden emporschwingen, daß sein ganzes Wesen, erfüllt von dem Ideellen und Ewigen, der Herrschaft der Sinnlichkeit und Stofflichkeit entrückt ist. Republik, Phaedo. Kann der Mensch auf diese Weise auch keine Göttlichkeit erwerben, so kann er doch Gott ähnlich werden; damit hat er sein Ziel erreicht; denn Vollkommenheit ist nur bei der Gottheit. „Keiner der Götter sehnt sich nach Weisheit; denn er besitzt sie." So erhaben und großartig ist die Meinung Plato's von der philosophischen Weisheit und Erkenntniß.

§. 38.

e. Fortsetzung. (Methode.)

Die wissenschaftliche Methode nun, welche die Erkenntniß der Wahrheit ermöglicht, ist die Kunst der Dialectik, dieses „Feuer des Prometheus und der Götter beste Gabe," μόνη ἡ τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ ἑαυτῆς ἐπιστήμη. — Um zur Erkenntniß zu gelangen, ist die Bildung der Begriffe nöthig und damit eben hat es die Dialektik zu thun. Indem sie in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt die Gattungsbegriffe aufsucht und sodann die Gattungen in ihre Arten zerlegt, zerfällt sie in zwei Theile, συναγωγὴ und διαίρεσις, Verknüpfung und Eintheilung. Der Begriff hat es mit dem wahren Wesen der Dinge zu thun; es handelt sich nicht um die Aufzählung der verschiedenen Eigenschaften der Dinge, sondern vielmehr um das denselben Gemeinsame, wodurch sie sich von allen anderen wesentlich unterscheiden (cfr. §. 27). Das Gemeinsame aber kann nur Eins sein und als solches, als das Eine sich je und je Gleichbleibende ist es die Voraussetzung für die besonderen Erscheinungen des Gattungsbegriffes. Dieses Eine allein bedingt die Möglichkeit des Verständnisses der individuellen Erscheinung. So steigt die Philosophie, indem sie von dem Einzelnen ihren Ausgang nimmt, zu

Digitized by Google

den allgemeinen Principien der Dinge, zu dem voraussetzungslosen Denken empor, um von hier aus das Verständniß für das Wesen der Erscheinungen zu gewinnen. Ist auf diese Weise das Höchste, der Gattungsbegriff, die Idee, gefunden, dann gilt es, diesen Begriff in seine Arten zu zerlegen (*διαίρεσις*). In der Einheit der Idee müssen die Unterschiede aufgezeigt werden, welche die in jener Einheit enthaltenen besonderen Arten ergeben. Wird die Gattung nicht etwa äußerlich, sondern vielmehr begrifflich specificirt, so ergiebt sich die ganze Reihe der Unterarten, welche von ihr umfaßt werden. Durch syntetisches Urtheilen wird bestimmt, wie sich die Begriffe zu einander verhalten, ob nebengeordnet, d. h. ausschließend, oder übergeordnet resp. untergeordnet — und welche Mannigfaltigkeit der Arten demnach unter einen bestimmten Begriff subsumirt werden kann. Phaedrus, Philebus, Sophist. —

§. 39.

f, Eintheilung.

Der Charakter der platonischen Philosophie, wie wir dieselbe in den vorhergehenden §§. einleitend dargestellt haben, bringt es mit sich, daß ihr Urheber nicht nach dem Schema einer bestimmten Eintheilung verfuhr. Mögen auch einzelne Dialoge einzelne Seiten der Philosophie vorwiegend behandeln, so ist doch in denselben zugleich die Behandlung anderer Seiten nicht ausgeschlossen. Die innere, unzertrennliche Einheit des Systems giebt sich auch in der äußeren zusammenfassenden Form kund, wie bei einem gothischen Dome die eine Idee in jedem Einzelnen sich abspiegelt. Für die Uebersichtlichkeit der Darstellung wird es indeß vortheilhaft sein, die Hauptpunkte gesondert zu behandeln und ergiebt sich die Methode hierfür aus dem vorhergehenden §. Zunächst führt der Weg nach Oben, in's Reich der Idee'n hinein, in dasjenige Gebiet, in welchem Plato seine eigentliche Metaphysik aufgebaut hat. Die Frage sodann, wie die metaphysischen Principien mit der Erscheinungswelt in Zusammenhang stehn, läßt uns den Weg nach Unten, in's Gebiet des Endlichen betreten, welches sich naturgemäß in die beiden Reiche der Natur und des Geistes, der Nothwendigkeit und der Freiheit spaltet. Diese Eintheilung kennt schon Aristoteles, indem er die *τρία μέρη τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων* in der Topik also bezeichnet: *αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί.* Was hier unter Logik verstanden wird, bezeichnet bei Plato, dem das System der späteren Logik natürlich noch fremd war, die Dialectik, oder die Lehre von den Ideen. Wir beschäftigen uns demnach I. mit den Ideen, II. mit der Physik, III. mit der Ethik.

Digitized by Google

A. Die Ideen.

§. 40.

a. Ableitung der Ideen.

Socrates hatte das begriffliche Wissen als den alleinigen zur Erkenntniß der Wahrheit führenden Weg bezeichnet. Plato hält fest an dieser Bedeutung des begrifflichen Wissens, geht aber über Socrates dadurch hinaus, daß er die durch eben dieses Wissen gefundenen Begriffe hypostasirt, zu Ideen erhebt und diese für das allein wahrhaft wirkliche Sein erklärt. Die Ableitung der Ideen ergiebt sich demnach schon aus jener Bedeutung des Wissens. Denn da sich Sein und Erkennen nothwendig decken müssen, so ist nur das, was der Mensch erkennt. Die Vorstellung aber gewährt kein Wissen; denn sie bezieht sich auf das Sinnliche, das Gebiet des Werdens (cfr. §. 37). Ueber die Wahrnehmung und Vorstellung muß deshalb nothwendig zum Denken fortgeschritten werden. Das Denken aber, das wahre Wissen, erfordert auch ein seinem Wesen entsprechendes Object, einen Gegenstand, dessen Realität nicht von der menschlichen Erkenntniß abhängt, der vielmehr, erhaben über allen Wechsel und über alle Veränderung, an und für sich ist. Das sind die ewigen, unwandelbaren Ideen, denen allein wahrhaftes Sein (τὸ ὄντως ὄς) zukommt. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων (daß nämlich die Vernunft und das Wissen der Vorstellung gegenüber etwas so überaus Erhabenes sind) ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. Timaeus. Von dem Verhältniß der Ideen zu dem begrifflichen Wissen des Socrates sagt Aristoteles, Metaph. XII, 4: Δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.... ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς. οἱ δὲ (die Anhänger der Ideenlehre) ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. Ebenderselbe führt uns kurz vor dieser Stelle auch auf die Bedeutung der heraklitischen Philosophie in Bezug auf die Ableitung der Ideen hin: ὥστε (weil die sinnliche Erscheinung sich in unablässigem Flusse befinde) εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην, (confr. Metaph. I, 9 und besonders I, 6). Heraklit und die Eleaten hatten sich

Digitized by Google

in Bezug auf die Lehre vom Sein in entgegengesetzte Widersprüche verwickelt. Da das Einzelne fortwährend entsteht und vergeht, ist und auch nicht ist, so weist es über sich hinaus auf ein Bleibendes, Allgemeines, das erhaben über die äußere, veränderliche Vielheit, dennoch das allgemeine Wesen, das sich ewig gleichbleibende Urbild des vielfach Getheilten ist. Dieses über das Sinnliche hinausliegende Eine und Wesentliche hat mit der regellosen Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt Nichts gemein. Die sinnlichen Dinge verhalten sich zu den Ideen, wie die Abbilder zu den Urbildern und es wird deshalb nach ihrem Verhältniß zu den Ideen bemessen werden müssen, inwiefern und in welchem Grade ihnen ein Sein zukommt. Sie sind, insofern sie unter der Herrschaft der Idee stehen, haben also ein unselbstständiges Sein. Eben darum sind sie in dieser Beziehung nichtseiend; aber die absolute Negation der Eleaten ist doch aufgehoben; denn das Wesen der Idee wird dahin bestimmt, daß die endlichen Dinge in ihr ihre Erklärung und ihren Werth finden sollen. Das Sein der Eleaten erklärt deßhalb Nichts, weil es abstract gefaßt ist; diese abstracte Fassung desselben aufzuheben ist allein die Idee im Stande, indem diese bei ihrer Einheit dennoch Alles umfaßt und bei ihrer Erhabenheit über das endliche Sein dennoch in Allem gegenwärtig ist. Ob es Plato wirklich gelingt, dieses Princip durchzuführen, wird sich später zeigen. Sophist, Parmenides, besonders am Schlusse. „Wenn das Eins nicht ist, so wird auch Nichts unter dem Andern weder für Eins noch für Vieles
E. 166 gehalten. Denn ohne Eins ist es unmöglich, Etwas für Vieles zu halten. Wenn also das Eins nicht ist, so ist auch in dem Andern weder Eins noch Vieles, noch wird es darin geglaubt. Also zusammengefaßt: wenn Eins nicht ist, so ist Nichts."

Die Bedeutung der pythagoräischen Philosophie auf die platonische haben wir schon früher erwähnt (cfr. §. 11 und 34). So viel Vergleichungspunkte beide indeß auch darbieten mögen, der principielle Unterschied und der unendlich höhere Werth Plato's den Pythagoräern gegenüber in Bezug auf philosophische Erkenntniß darf doch nicht vergessen werden und das Urtheil des Aristoteles in einer der oben angeführten Stellen: *μετὰ δὲ τὰς εἰρεμένας φιλοσοφίας* (den Pythagoräern nämlich) *ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν*, ist entschieden einseitig. Plato lehnt sich, wie wir es bei anderen Philosophen gefunden haben, nie äußerlich an frühere Systeme an, sondern vielmehr, indem

Digitized by Google

er die vorgefundenen Momente aufnimmt, giebt er denselben beim Aufbau seines Lehrgebäudes die ihnen gebührende, aber im Vergleich mit jenem untergeordnete Stellung. — Haben nun außer Socrates, Pythagoras, Heraklit und die Eleaten ohne Zweifel auf Plato den größten Einfluß ausgeübt, so muß man andrerseits dabei festhalten, daß unser Philosoph aus der ganzen Fülle der vorsocratischen Philosophie schöpfen konnte, um in der eben bezeichneten Weise den Inhalt derselben für das ihm eigenthümliche System zu verwerthen.

§. 41.

b. Wesen der Ideen.

Die Ideen werden bezeichnet als: *οὐσίαι, ἀεὶ ὄν, ὄντως ὄν, παντελῶς ὄν, κατὰ ταὐτὰ ὄν, ὡσαύτως ὄν, τὸ ἕν.* Alle diese Ausdrücke bezeichnen das Eine, Allgemeine, über alle Veränderung Erhabene, sich je und je Gleichbleibende, das *ἓν ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν*, oder das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. In dem überweltlichen Orte, dem *τόπος νοητὸς*, ist das Reich der Ideen; jede nimmt hier ihren bestimmten Platz und ihre bestimmte Stellung ein. Nur die Vernunft kann sie fassen; denn wenn auch das endliche Sein Theil an ihnen hat, so sind sie dennoch ewig von dem Endlichen geschieden; das Auge des Leibes schaut die Abbilder; die Urbilder sind nur für das Auge des Geistes sichtbar. Die Ideen sind die Inbegriffe aller Wesenheit und als solchen spricht ihnen Plato substantielles Sein zu. Wenn Aristoteles sagt: ... *αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δὲ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.* (Metaph. II, 2) so ist die dieser Ansicht zu Grunde liegende Wahrheit durchaus nicht zu verkennen; der homo idealis ist aus der Wirklichkeit abstrahirt; aber, es gilt hier, Plato's eigentliche Meinung festzuhalten. Durch die ganze Philosophie desselben geht das Streben hindurch, den Ideen auf Kosten des übrigen Seins die Selbstständigkeit zu wahren; dieselben sind wirklich für sich bestehende, selbstständige Wesen, deren Existenz von dem sie denkenden menschlichen Geiste unabhängig ist. Daß das Ewige dem Vergänglichen ein für allemal selbstständig gegenüber steht, wird nicht nur von Plato selbst wiederholt behauptet, sondern auch von Aristoteles als Plato's Ansicht ausdrücklich bestätigt: Es muß zunächst untersucht werden, *τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.* Timaeus. *Λέγω δ' οἷον, εἴ τι αὐτοδιπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ*

Digitized by Google

ἀϊδίου μετέχει. ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη, Metaphysik I, 9. Wie sich auf der anderen Seite die Ideen zur Gottheit verhalten, wird erst später bei der Idee des Guten untersucht werden.

§. 42.

e. Fortsetzung. (Das Eine und das Viele.)

In §. 40 wurde hervorgehoben, wie Plato über das ungenügende Princip der eleatischen Philosophie zur Fassung der Idee fortgetrieben wurde. Worin besteht denn nun die größere Vollkommenheit der Idee jenem Princip gegenüber? Es giebt nicht eine Idee, sondern viele; es giebt nicht eine wesenhafte Substanz, sondern viele Substanzen. Es kommt darauf an, das Eins und das Viele so mit einander zu verbinden, daß keins das andere ausschließt, sondern daß vielmehr beide als gleich berechtigt und gleich wirklich erkannt werden. Das Ganze ist eine Vielheit, deren Theile so beschaffen sind, daß ihre Beziehungen und ihr Verhältniß zu dem Einen, Gemeinsamen dennoch die Einheit nicht ausschließen. — Das ewig sich selbst gleiche Wesen der Idee wird festgehalten; aber dies Wesen muß eben so gedacht werden, daß es nicht als schlechthin einfach, sondern als mit einer Vielheit von Beziehungen erfüllt erscheint. Das Wesen, die Idee, wird dadurch erkannt, daß man durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu dem Einen, Gemeinsamen emporsteigt. Denkt man sich nun, daß die Idee, um ihr Wesen zu verwirklichen, diesen Weg selbst zurücklegt und zwar so, daß der zurückgelegte Weg nicht etwa blos verlorne Mühe ist, sondern daß vielmehr die einzelnen Schritte als Momente in die Idee mit aufgenommen werden, dann gewinnt man einen Einblick in ihren Inhalt. Die Ideen, welche ewig sein sollen, sind für Plato eben auf diese Weise entstanden (cfr. den vorigen §.). Es hängt das innig zusammen mit der oben erwähnten Verknüpfung und Eintheilung der Begriffe; das Auffinden der Ideen, die Art und Weise, wie sie der Geist denkend erfaßt, läßt schon darauf schließen, wie ihr Inhalt beschaffen sein muß. Diese widerspruchslose Einheit des Einen und des Vielen aber bezieht sich blos auf die Ideenwelt; von der sinnlichen Erscheinung wird abstrahirt. Philebus 16: „deßhalb nun müssen wir (weil aus Einem und Vielem Alles ist) immer einen Begriff von Allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiß. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob es etwa zwei darin sind zu sehen, wo aber nicht, ob drei u. s. w. bis man von dem ursprünglichen Einen nicht nur, daß es Eins und Vieles und Unendliches ist, sieht, sondern auch wie

Digitized by Google

Vieles; des Unendlichen Begriff aber auf die Menge nicht eher anwenden bis einer die Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt und dann erst die einzelne Einheit von Allem in die Unendlichkeit freilassen." — Was nun die Vielheit der Ideen selbst anbetrifft, so ist zu beachten, daß die einen Begriffe sich mit einander verbinden lassen, während die andern sich gegenseitig ausschließen. Im ersteren Falle liegt den Begriffen ein Sein zu Grunde; ihr eigentliches Wesen läuft in einen Begriff zusammen. Im andern Falle folgt aus der Verschiedenheit der Begriffe, daß das Andersein neben dem Sein Wirklichkeit hat. Indem eine bestimmte Idee unter Zusammenfassung aller Arten und Unterarten eine andere Idee von sich ausschließt, ist diese das Nichtsein von jener. Auf der andern Seite hat diese also ausgeschlossene Idee wieder ihr eigenthümliches Sein und ist dabei neben dem Nichtsein der ausschließenden Idee das das Nichtsein einer andern Idee wiederum bedingende Sein, u. s. f. Dabei liegt natürlich nicht der Begriff des reinen Seins, sondern vielmehr der des bestimmten Seins zu Grunde. Die Ideen fallen nicht beziehungslos auseinander; ihr gegenseitiges Theilhaben an einander bleibt vielmehr bestehen. Die durch alle andern hindurchgehenden Ideen vermitteln die Einheit, während die sich ausschließenden Ideen den Unterschied, das Nichtsein constatiren. Das Sein bezieht sich demnach immer auf das Andersein und umgekehrt. Sophist, Permenides.

§. 43.

d. Fortsetzung. (Leben und Bewegung.)

Eben so wenig ferner, wie die Ideen bei der Einheit die Vielheit, bei dem Sein das Nichtsein ausschließen, eben so wenig dürfen sie als ruhend und bewegungslos gedacht werden. Das Eine wird durch das Andere bedingt. Wird also auf der einen Seite die Veränderung entschieden aus dem Wesen der Idee ausgeschlossen, so wird ihr doch auf der andern Seite Leben und Bewegung beigelegt. Ohne Leben und Bewegung könnte sie unmöglich die Forderung erfüllen, Ursache der Erscheinung zu sein, *καὶ τοῦ εἶναι, καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἰτία.* Was Anaxagoras seinem Principe gemäß hätte ausführen müssen (cfr. §. 18), soll durch die Ideen wirklich erreicht werden; dieselben sollen als die das Sein der Dinge bewirkenden und erklärenden Endursachen den *νοῦς* jenes Philosophen erst wirklich als die die Welt beherrschende Macht erweisen. Die Ideen sind *δυνάμεις*, Kräfte; *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Als solche sind sie nicht blos die Urbilder des

Digitized by Google

Wirklichen, sondern auch die vernünftigen, geistigen Kräfte, denen dasselbe das Sein verdankt. Die Schwierigkeit, welche sich dabei ergiebt, daß man sich nämlich eine Bewegung ohne Veränderung, ein Leben ohne ein Werden denken muß, da ja das ewige, unveränderliche Wesen der Idee bestehen bleibt, hat man so zu heben, daß man die Bewegung dem Werden gegenüber als den höheren Begriff auffaßt. Die Bewegung ist deßhalb noch kein Werden, aber das Werden involvirt immer die Bewegung (Deuschle). Uebrigens vergleiche man, was §. 40 bei der Ableitung der Ideen aus der eleatischen Lehre gesagt wurde; die Physik muß auch hier das Nähere ergeben. Wenn Aristoteles die platonischen Ideen geradezu als Zahlen bezeichnet (Metaph. I, 6) so ist dagegen zu bemerken, daß keine der Schriften Platos diese Behauptung rechtfertigt. Hier wird die Mathematik stets als ein Mittleres zwischen der Idee und der Erscheinung dargestellt. Die Scholiasten zu Aristoteles gehen in ihrem Mißverständiß sogar so weit, Plato mit Pythagoras ganz und gar gleich zu stellen. *Καί φησιν*, (Aristoteles) *ὅτι τὰ πολλὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἠκολούθησεν. ἡμεῖς δέφαμεν, ὅτι οὐ τὰ πολλὰ, ἀλλὰ τὰ πάντα* (cfr. § 40).

§. 44.

e. Fortsetzung. (Zahl und Ordnung.)

Die Zahl der Ideen bemißt sich nach der Anzahl der Gattungen und Arten; sie ist deßhalb eine unbestimmt große. Da Alles den Ideen seine Wirklichkeit verdankt, so ist auch von Allem ohne Unterschied eine Idee anzunehmen. Parmenides. Es giebt deßhalb nicht nur Ideen vom Schönen, Gerechten, Guten, vom Einen und Vielen, vom Gleichen und Ungleichen, sondern auch von Tisch, Bett, Schmutz, ja, vom Schlechten und Ungerechten. Wo überhaupt eine Vielheit mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnet wird, ist eine Idee anzunehmen; erst das Einzelne als solches, in dem weiter nichts Gemeinschaftliches enthalten ist, oder die Vielheit, in der sich Nichts weiter begrifflich verbinden läßt, bilden die Grenze. Parmenides, besonders 130: „Dünkt dich die Aehnlichkeit für sich etwas zu sein außer jener Aehnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Viele und was du Alles eben vom Zenon gehört hast? Mich dünkt es, habe Socrates gesagt. — Auch etwa dergleichen, daß du setzest einen Begriff des Gerechten für sich und des Sittlichen u. s. w. Ja, habe er gesagt. — Und wie, auch einen Begriff des Menschen außer uns, und eben so des Feuers, oder des Wassers? Hierüber, habe er gesagt, bin ich oftmals im Zweifel gewesen, o Parmenides, ob man auch hiervon eben

Digitized by Google

dasselbe behaupten soll. Etwa auch über solche Dinge, o Socrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Koth, Schmutz u. s. w., hast du Bedenken, daß man behaupten solle, daß es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, der etwas Anderes ist, als die Dinge selbst, die wir handhaben? — Keineswegs habe Socrates gesagt, sondern diese sind eben das, was wir sehen und zu glauben, daß es noch weiter Begriffe von ihnen gebe, möchte doch gar zu wunderlich sein. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob nicht eben dieses sich bei allen Dingen auf gleiche Art verhalten müsse: wenn ich aber hier zu stehen komme, so fliehe ich wieder aus Furcht in bodenlosen Albernheiten versinkend umzukommen. — Du bist eben noch jung, o Socrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube, daß sie dich noch ergreifen wird, wenn du Nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst."

Nach Aristoteles (Metaph. XI) hat Plato später diese seine ursprüngliche Lehre dahin modificirt, daß er die Ideen auf die Naturdinge beschränkte: *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει, εἴπερ ἐστὶν εἴδη ἄλλα τούτων, οἷον πῦρ, σὰρξ, κεφαλή.* Wenn nun Plato verlangt, daß diese unbestimmt vielen Ideen dennoch ein wohlgeordnetes Ganze bilden, (cfr. §. 38 und 42) und zu einem System verbunden, eine erschöpfende Wissenschaftslehre ergeben sollen, so wird die Erfüllung dieser Forderung besonders dadurch unmöglich gemacht, daß die Ideen, in dem sie empirisch aus der Vorstellung und Sprache aufgenommen worden, als Einheit betrachtet die systematische Gliederung nicht von vorn herein an sich tragen. Der denkende Geist soll zu den höchsten, allgemeinsten Begriffen emporsteigen und dieselben von hieraus durch alle Mittelglieder hindurch, unter Berücksichtigung dessen, was zusammen gehört und was sich ausschließt, bis zum Besondersten verfolgen. Allein, dabei bleibt das gegenseitige Verhältniß der Ideen von der begrifflichen Erkenntniß ausgeschlossen, weil das Ganze sich nicht dialectisch aus einem obersten Princip entwickelt; die selbstständigen Substanzen gestatten wohl ein gegenseitiges Theilhaben an einander, aber nicht ein solches Verhältniß, bei welchem die eine als Moment der andern erscheint, nicht ein wirkliches Umfaßtwerden der einen von der andern. Plato selbst hat nur an sehr wenigen, meist allgemeinen Ideen den dialectischen Zusammenhang nachgewiesen; z. B. an den Begriffen des Seins, besonders des Anundfürsichseins und des Relativen, der Quantität, Qualität, der Einheit und Vielheit, der

Digitized by Google

Ruhe und Bewegung u. s. w. Sophist, Theätet. — Die höchste Idee nun ist die des Guten. *Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι.* Aristoteles, Methaph. XIII, 4. (über das mißverständliche *ἀκινήτους* cfr. §. 43). Sie ist der Inbegriff alles dessen, was sich als das Beste und Trefflichste denken läßt. Alle übrigen Ideen sollen in ihr, als in ihrem Einheitspunkte gipfeln, und sie hinwieder soll alle andern beherrschend umfassen. Sie ist so erhaben, daß sie sogar über den Begriff der *οὐσία* hinausreicht: *καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου (τοῦ ἀγαθοῦ) αὐτοῖς (τοῖς γιγνωσκομένοις) προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Republik. — Was von den übrigen Ideen gilt (§. 41) gilt in viel höherem Maaße von der Idee des Guten; sie ist die *δύναμις*, die sich in Allem als wirksam und allumfassend erweisende Kraft; sie ist deßhalb nicht bloß der Zweck, den der Mensch bei seinem Streben zu verwirklichen hat, (Philebus) sondern vielmehr die vernünftig wirkende Macht, die an sich das Gute ist und nach allen Seiten hin als die Ursache desselben erscheint. Republik; besonders 517: „Unter allem Erkennbaren wird nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt; wenn man sie aber erblickt hat, wird sie auch gleich dafür anerkannt, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Erkennbaren allein Wahrheit und Vernunft hervorbringend. Wer vernünftig handeln will, sei es im eignen oder Staatsinteresse, muß diese sehn." Um nun die Frage zu beantworten, wie sich zu dieser obersten Ursache die Gottheit, welche bei Plato nicht selten an die Stelle des Guten tritt, verhält, wird es zunächst nöthig sein, die Meinung unseres Philosophen von der Gottheit in kurzen Zügen zu schildern.

§. 45.

1. Fortsetzung (die Gottheit). Plato kennt nach dem Timäus Einen unsichtbaren ewigen Gott, den Bildner der Welt und den Vater aller Dinge. Sein Wesen ist in jeder Beziehung die höchste Vollkommenheit, wie solches besonders die Gesetze und die Republik hervorheben. Republik 381: „Gott und was Gottes ist, muß in jeder Hinsicht vollkommen sein. Also konnte wohl am Wenigsten Gott vielerlei Gestalt bekommen. Wollte er sich selbst verändern, dann könnte er sich nur in etwas Schlechteres verwandeln, als er selbst ist; denn er leidet keinen Mangel an irgend einer Schönheit oder Tugend. Es ist aber auch unmöglich, daß er sich selbst sollte verwandeln wollen." Ibidem 379: „Gott ist wesentlich gut und auch so darzustellen. Es ist

Digitized by Google

also auch nichts Verderbliches an ihm; er ist nie Ursache des Bösen, sondern nur des Wohlbefindens.“ Nicht die blinde, unbewußte Naturkraft hat die Dinge hervorgebracht, sondern die Gottheit, die, frei von allem Neide, nur das Beste der Geschöpfe will und die bei der Weltregierung die strengste Gerechtigkeit walten läßt. Ihr Wesen ist Güte, Allmacht, Allweisheit und Allwissenheit. Wie sie einerseits als reines geistiges Wesen erhaben ist über alles Menschliche, so stehen andrerseits die Menschen unter ihrer ganz besonderen Obhut. *Ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται (τῷ θεοφιλεῖ) πάντα γίγνεται ὡς οἷόν τε ἄριστα.* Wer die Gottheit verehren will, muß das göttliche Ebenbild in sich verwirklichen; nur die reine Gesinnung, nur die Frömmigkeit und Tugend berechtigen zur Gottesanbetung. — Auch die Ideen sind von Gott erzeugt; im Hinblick auf sie hat er das Weltganze geschaffen und geordnet. Wenn Aristoteles dagegen sagt: Metaph. XII, 5: At nec ex speciebus cetera sunt, secundum ullum illorum modorum qui dici solent. Dicere vero, exemplaria eas esse et ceteras eis participare, vana et figmenta poetica est dicere. Quid enim est, quod agit, ad ideas inspiciens, so ist dagegen jene, wenn auch noch so poetische Darstellung Platos im Timäus einfach fest zu halten. Plato erweist sich in Bezug auf seine Gotteserkenntniß als den ächten Schüler des Socrates (cfr. §. 29.) Wie ihm das Wissen und die Tugend auf's Unzertrennlichste mit einander verbunden sind, so ist auch das Unendliche, die Gottheit, so beschaffen, daß Derjenige, welcher sich zu ihr erheben will, mit dem höchsten Wissen die höchste Tugend verbinden, mit einem Worte das wahrhaft Gute zur lebenskräftigen Wahrheit in sich bringen muß. Der Inhalt der christlichen Weltanschauung läßt sich in die Worte zusammenfassen: „Gott ist die Liebe“; den Inhalt der platonischen Weltanschauung drücken die Worte aus: „Gott ist das Gute.“ Das Gute ist in seiner dem platonischen System eigenthümlichen, einheitlichen Zusammenfassung der höchsten wissenschaftlichen und sittlichen Vollkommenheit, die höchste Bezeichnung für das Wesen der Gottheit. — Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß Plato den Standpunkt der Volksreligion weit überschritten hat. Er bequemt sich derselben zwar oft an, indem er nicht von Gott, sondern von den Göttern spricht, er will sie auch im Interesse der Volksbildung keineswegs aufheben; ja er steht mit ihr durch seine Lehre, daß auch die Welt und die Gestirne Götter seien, im Zusammenhange (cfr. die Physik); aber der Philosoph für seine Person ist mit einer so verklärten und erhabenen Gottesidee erfüllt, daß dagegen der hergebrachte

Digitized by Google

Volksglaube vollständig verschwindet (cfr. besonders Republik 377, 78 und 79.

§. 46.

g. Fortsetzung. Das Gute und die Gottheit.

Nehmen wir nunmehr die am Ende des vorletzten §. aufgeworfene Frage wieder auf, so werden wir Bedenken tragen müssen, der Ansicht Derer beizupflichten, welche der Gottheit neben der Idee des Guten nur die Bedeutung zuschreiben, eine Lücke im platonischen Systeme auszufüllen. Indem nämlich der Zusammenhang zwischen der Idee und der Erscheinung als ein unvermittelter erscheint, soll eben die Gottheit als wirkende Ursache hinzutreten, um diese jener nachzubilden, oder, wie es sonst ausgedrückt wird. Die Ideen, als das allein wahrhaft Wirkliche, wie wir sie in §. 41 u. ff. kennen gelernt haben, sollen kein anderes höchstes Prinzip neben sich dulden; die Idee des Guten neben der Gottheit soll die Einheit des platonischen Systems zerreißen. Aber dadurch ist man noch nicht berechtigt, der Gottheit jene niedrige Stelle anzuweisen, oder vielmehr derselben unter Entziehung aller Realität den Werth einer mystischen Figur beizulegen. Plato ist zu seiner soeben geschilderten Gotteserkenntniß nicht durch das Bewußtsein gekommen', einem Mangel seines Systems abhelfen zu müssen; die Gottheit, wie er dieselbe im Zusammenhange mit seiner gesammten Denk- und Geistesthätigkeit erkannt hat, tritt vielmehr in seinem Systeme da ein, wo sie, wenn auch unvermittelt, naturgemäß eintreten mußte. Die Auffassung ferner, wonach Gott selbstständig neben den Ideen und diese selbstständig neben Gott bestehend, die Welt der Erscheinungen den Ideen nachbildet, hebt allen Zusammenhang zwischen der Gottheit und den Ideen auf, und eben diesen Zusammenhang nachzuweisen, ist doch hier die Hauptaufgabe. In der Republik tritt die Idee des Guten als *πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία* ganz in die Stelle Gottes, während anderswo versichert wird, es sei *ὁ θεὸς, ὃς πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ*. Wenn also gesagt wird, Gott habe, um die Welt zu bilden, auf das *τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἢ ἀΐδιον ἢ καλὸν καὶ ἀγαθόν* hingeblickt, so ist es dem Wesen nach einerlei, ob man unter Letzterem die Idee des Guten oder Gott selbst versteht. Gott ist der Repräsentant des Guten als *τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας*. Nimmt denn nun Plato für das Höchste, Absolute wirklich zwei Daseinsformen an, eine hypostatische und eine dynamische, oder die Gottheit und das Göttliche? Daß er solches mit Bewußtsein gethan haben sollte, ist von vorn herein nicht anzunehmen; im Gegentheil, für seine Person muß er eben so fest davon über-

Digitized by Google

zeugt gewesen sein, daß er für sein System nur ein oberstes Prinzip annehmen dürfe, als er andererseits davon überzeugt war, daß das Gute wirklich eine substanzielle Kraft und die Gottheit wirklich eine allmächtige und allwissende Macht sei. Er redet zwar in der Republik bei der Darstellung der Idee des Guten von keiner andern wirkenden Ursache neben dieser; aber seine Meinung von der Gottheit, wie wir dieselbe geschildert haben, steht doch fest und läßt sich nicht wegleugnen. Ein oberstes Prinzip wird verlangt, aber in Wirklichkeit bestehen deren zwei; denn daß sich Plato bei dem allgemeinen Gedanken, daß die Idee des Guten mit der Gottheit identisch sei, beruhigt haben soll, ist doch wohl kaum anzunehmen. Liegt nun ein doppeltes höchstes Prinzip nicht im Sinne Platos, läßt sich dann die Schwierigkeit dadurch heben, daß man die Ideen als Gedanken der Gottheit auffaßt, und zwar so, daß denselben ipsa rerum essentia inest, daß die Dinge tales sint, quales cogitantur, und daß sie vi sua consistant? Diese Erklärung sichert zwar der Gottheit ihre Stelle, aber man begreift nicht, wie der Gedanke zugleich das Wesen sein kann und die Ideen als das allein Wesenhafte in den Dingen sind nach Plato doch mehr als bloße Gedanken. — Geht man mit unserem Philosophen naturgemäß von unten nach oben, von der socratischen Begriffsbildung zu den substanziellen Ideen, von dem Werden des Heraklit zu dem ewig sich Gleichbleibenden, von dem starren Sein der Eleaten zu dem lebendigen und bewegten Sein, und sucht man, sich in diese intelligible Welt vertiefend, die Einheit derselben in der Idee des Guten zu erfassen, so wird man nothwendig weiter getrieben. Was ist das Gute ohne Bewußtsein von ihm? Dies Bewußtsein liegt nicht auf Seiten des Menschen; was dieser ist, ist er durch seine Theilnahme an den Ideen; die Ideen dagegen bestehen in ihrem ewigen Wesen ohne den Menschen. Ein bewußter Geist muß um das Gute wissen und die in ihm enthaltene Einheit der ganzen Ideenwelt durchschauen. Das ist die in §. 45 geschilderte Gottheit des Plato. Parmenides 134: „Du wirst doch gestehen, Socrates, wenn es an sich als Gattung eine Erkenntniß gibt, daß diese weit vollständiger sein müsse, als die Erkenntniß bei uns, und so auch die Schönheit und alles Andere auf gleiche Weise. Besitzt also irgend etwas Anderes diese Erkenntniß an sich, so wirst Du nicht wollen, daß irgend Jemand anderes als Gott diese vollständigste Erkenntniß habe.“ Wer sie in seinem Sinne erkennen will, muß mit ihm dieselbe Gedankenarbeit durchmachen, dieselbe Höhe des Denkens erklimmen. Der göttliche Verstand ist moralisch betrach-

Digitized by Google

tet dasselbe mit dem Guten, nur daß er um dasselbe weiß und dasselbe will. Wenn Plato Gott und das Gute gleichstellt, so ist das ebenso wenig auffallend, als wenn Gott und die Liebe gleichgestellt werden, beides natürlich im ethischen Sinne. Wer die Gottheit erkennen will, muß das Gute, überhaupt die Ideenwelt erkennen. Die eine Erkenntniß bringt die andere mit sich; das Fehlen der einen schließt auch die andere aus. Die bereits erwähnte Ansicht nun, wonach die Ideen Gedanken der Gottheit sein sollen, würde von oben nach unten gehen und damit den inneren Gedankengang des platonischen Systems, wobei die Entstehung desselben nicht vergessen werden darf, vollständig umkehren. Wäre Plato von der Gottheit ausgegangen, so hätte er die Ideen nothwendig anders fassen müssen, als es jetzt bei seinem Gange von unten nach oben der Fall ist. Auf diesem Wege bleibt er naturgemäß bei den Ideen stehen; denn bei der Construktion derselben findet er Gelegenheit, das, was ihm die frühere Philosophie darbot, zu berichtigen, zu vervollkommnen und zu etwas wesentlich Neuem umzuschaffen. So entsteht die Idee des Guten in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit. Gott erkennt und durchschaut sie und ist, insofern er selbst durch und durch gut ist, mit ihr identisch; aber sie steht, metaphysisch betrachtet, als selbstständige, substanzielle, Alles umfassende Kraft neben Gott; beide mit einander begrifflich zu vermitteln, ist Plato wegen der Richtung, die er in seinem System einmal genommen hat, unmöglich. Hier ist der Hauptpunkt, welcher vor Allem festzuhalten ist. Plato hat der höchsten Idee und mit ihr allen Ideen eine solche Selbstständigkeit gegeben, daß die Gottheit neben ihnen nicht bestehen kann; denn neben Gott ist nur geschaffene Freiheit möglich. Die beiden höchsten Prinzipien zerreißen in der That die Einheit des Systems. Auf der einen Seite die durchaus verklärte Idee Gottes und der feste Glaube an ein göttliches Walten, auf der andern Seite ein höchstes selbstständiges Prinzip zur Erklärung des Seins, auf beiden dieselbe ethische Beschaffenheit, aber keine Einsicht in das gegenseitige Verhältniß. Es fehlt die eine schöpferische Kraft, von der auch die Ideen umfaßt werden. Wir erblicken schon hier den Mangel des Systems. Wie kann Gott den Ideen die Welt nachbilden, wenn sein Verhältniß zu denselben nicht begriffen ist? Die Gottheit füllt in der Physik keine Lücke aus, sondern vielmehr, weil Gott und die Ideen unvermittelt neben einander stehen, kann aus letzteren die Welt der Erscheinungen nicht erkannt werden. Hieraus erklärt es sich auch, daß Plato bald von der

Digitized by Google

Idee des Guten als dem Grunde alles Seins, bald von Gott als solchem redet, daß er überhaupt die Bestimmungen, welche von dem Einen gelten, beliebig auch auf das Andere überträgt. Er hat die Welt der Ideen aufgebaut und sich über die Wirklichkeit bis zur vermeintlich höchsten Stufe der Wahrheits- und Tugenderkenntniß emporgeschwungen. Nicht blos das Wissen, sondern das Gute, welches das Wissen und die Tugend in sich vereinigt, ist das ihm vorschwebende Ideal. Wir dürfen indeß bei diesem herrlichen Gedanken nicht stehen bleiben, sondern müssen aus der Höhe herabsteigen, um näher zu untersuchen, inwiefern denn nun die Ideen im Stande sind, das endliche Sein zu erklären.

B. Die Physik.

§. 47.

Die Welt der sinnlichen Erscheinungen ist ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, zwischen den Ideen und der Materie. Was will Plato mit letzterem Ausdrucke bezeichnen? Er versteht darunter das Unbegrenzte, das in unabläßiger Veränderung Begriffene, die formlose Masse, die nur die Möglichkeit der Formbildung in sich enthält, das *γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε;* die Materie ist das *ἄμορφον*, aber zugleich *πανδεχές*, das *ἐκτὸς ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν τοῦ εἶναι*, aber doch das *τὸ, ἐν ᾧ γίγνεται*, das *μὴ ὄν*, als Negation des bestimmten Seins, aber doch nicht der absolute Gegensatz des Seins. Besonders Philebus und Timaeus. Aristoteles nennt sie das Große und das Kleine: *Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Physik III, 4. cfr. III, 6. Er will damit das Maaßlose der Materie bezeichnen, insofern sie ohne alle Bestimmtheit in Bezug auf extensive und intensive Größe gedacht werden muß. Aristoteles erklärt auch die Ansicht Platos von der Materie dahin, daß dieselbe nicht als etwas Stoffliches aufzufassen sei. *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτόν φησιν εἶναι* (Materiam et receptaculum idem esse dicit). *Τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν* (susceptivum et receptaculum idem esse); *τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο*, (locum et receptaculum idem asseruit.) Die *στέρησις*, Negation, ist das Wesen der Materie. Damit stimmt auch Plato selbst überein, indem er den Raum für das eigentliche Wesen derselben erklärt; das *αἰσθητόν* entsteht *ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον.* Der Raum, die abstracte Form des Auseinander, ist die allgemeine Basis der sinnlichen

a. Die Materie.

Digitized by Google

Erscheinung. Gegen diese eigentliche Meinung Platos muß die vorübergehend bildliche Ausdrucksweise desselben in Timäus, woselbst die Materie als etwas Sichtbares, als ein ungeordneter Stoff dargestellt wird, allerdings verschwinden; aber damit ist wenig gewonnen. Denn ist auch die Grundlage des materiellen Seins keine ewige Materie, sondern vielmehr die abstracte Unbegrenztheit, der Raum, der das Große und Kleine in sich aufnehmen kann, so fragt sichs doch, *ob der Raum aus den Ideen abzuleiten ist, oder ob er denselben als etwas Selbstständiges gegenübersteht*. Ersteres wäre der Fall, wenn in der Vielheit und in dem Unterschiede der Ideen die Form der Aeußerlichkeit schon enthalten wäre, so daß der Raum eigentlich schon in den Ideen läge; aber dagegen spricht, daß Plato die Vielheit der Ideen stets als eine ideelle, unräumliche auffaßt. Wir haben in §. 42 gesehen, daß die widerspruchslose Einheit des Einen und des Vielen sich bloß auf die Ideenwelt bezieht und daß dabei von der sinnlichen Erscheinung abstrahirt wird. — Oder, wenn mit Ritter die platonischen Ideen in Bezug auf die Abbildung der Materie mit den Monaden des Leibnitz verglichen werden könnten, vergleiche II. Bändchen, §. 15 und 18. — Oder endlich, wenn Aristoteles mit der Annahme Recht hätte, daß das Unbegrenzte nicht blos die Materie der sinnlichen Dinge, sondern auch der Ideen sei, so daß durch ihre Verbindung mit dem Eins die Ideen entständen: Metaph. I, 6 *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τ' ἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα, ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καί τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι ἀριθμούς* ff. Dann ständen die Ideen prinzipiell in Verbindung mit der Materie. Aber diese Annahme steht mit dem Wesen der Ideen geradezu im Widerspruch. Das Räumliche ist prinzipiell von denselben ausgeschlossen und Aristoteles selbst nennt sie ja, wie wir gesehen haben *χωρισταί*. Vielleicht haben wir in der vorgetragenen Meinung desselben einen Versuch zu erblicken, mit Hülfe der pythagoräischen Zahlenlehre die in Rede stehende Schwierigkeit zu heben (cfr. übrigens §. 43 ad fin.). Der Raum ist nicht aus den Ideen abzuleiten, er besteht vielmehr selbstständig neben denselben. Es hilft Nichts, daß die Nichtigkeit des Raumes, der Materie, der Idee gegenüber urgirt wird; sie folgt nicht aus der Idee und behält eben deshalb ihre *selbstständige* Nichtigkeit. Sie ist und bleibt ein Beharrliches, den wechselnden Erscheinungen zu Grunde Liegendes, ein *τοῦτο* und *τόδε*. Ja, man begreift nicht, wie die Materie als Nichtseiendes über-

Digitized by Google

haupt erkannt werden kann! Das Denken hat es nur mit dem wahrhaft Seienden zu thun und die Wahrnehmung kann die Erkenntniß eines unbestimmt Seienden nicht vermitteln. Dennoch kommt Plato zur Vorstellung des Raumes, jedoch nicht, ohne die dabei obwaltenden Schwierigkeiten selbst zu erkennen: Timaeus 52 A *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν* ff. Dieselben bleiben auch dann in gleicher Weise bestehen, wenn man die Materie als etwas Körperliches auffaßt, welcher Ansicht wir so eben widersprochen haben. Eine geschaffene körperliche Materie aber anzunehmen, ist deßhalb unmöglich, weil diese Meinung dem obersten Prinzip der platonischen Philosophie geradezu widerspricht. Die Ideen stehen in keiner begriffenen Vermittelung mit Gott und eben deßhalb kann auch dieser, ohne das Prinzip zu durchbrechen, nicht als mit der Materie in Verbindung stehend gedacht werden (cfr. den vorigen §.). Wo Gott als Weltbildner auftritt, wird die Materie außerdem immer schon vorausgesetzt.

§. 48.

b. Die sinnlichen Dinge.

Da alles Sein nur der Idee zukommt, so fragt es sich, inwiefern von einem Sein der sinnlichen Dinge neben derselben die Rede sein kann. Für sich haben die sinnlichen Dinge kein Sein; was sie sind, sind sie durch die Idee und in der Idee. Die Erscheinung ist „die vielgestaltige Brechung der Strahlen der Idee in dem an sich leeren und dunklen Raume des Unbegrenzten.“ Von einer Welt der Erscheinungen neben der Welt der Ideen kann deßhalb nicht die Rede sein; letztere ist allein im Besitz des Seins, während erstere durch unselbstständiges Theilhaben an diesem Besitz als ein Abbild, ein dunkler Abglanz von jener erscheint; es ist stets festzuhalten, daß es außer den Ideen keine wesenhaften Substanzen giebt. Hier drängt sich indeß naturgemäß die Frage auf, aus welchem Grunde denn nun eigentlich die Ideen zur Erscheinung fortgetrieben werden? Wir haben in ihnen selbst einen solchen Grund nicht gefunden; ihr Nichtsein war lediglich ein ideelles und damit ein anderes, als das Nichtsein, welches die sinnlichen Dinge von den Ideen unterscheidet (cfr. §. 42); wir haben wohl das Streben entdeckt, dieselben so zu gestalten, daß Sein und Werden in ihrer eignen Welt harmonisch neben einander bestehen könnten (cfr. §. 40), aber die innere Nothwendigkeit, welche sie aus der ungetrübten ewigen Seeligkeit in das vergängliche

Digitized by Google

Wesen hinabzöge, ist uns an keiner Stelle vor Augen getreten. Die sinnliche Erscheinung ist nicht die Verwirklichung der Idee; letztere mit einer solchen Bestimmtheit zu denken, wäre das Gegentheil von der Ansicht Plato's. Mit einem Worte, die sinnlichen Dinge sind nicht aus der Idee abzuleiten. Als Grund dafür, daß das vollkommene Sein in die unvollkommene Weltgestalt eingeht, nennt Plato eben deßhalb auch eine ἀνάγκη, wie uns eine solche schon bei den früheren Philosophen wiederholt entgegengetreten ist: Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης, τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ ξύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν. Sophist, Parmenides. Das heißt aber mit andern Worten nur, die Unmöglichkeit eines Erklärungsgrundes offen gestehen. Wie die Materie als die allgemeine Basis des Sinnlichen als etwas Selbstständiges neben den Ideen bestehen bleibt, so gilt dasselbe von der sinnlichen Erscheinung. Sie hat in Wirklichkeit ein Sein neben den Ideen und stellt eben deßhalb den Anspruch derselben auf den alleinigen Besitz aller Wesenheit in Frage. Ist wirklich nur die Idee etwas Seiendes, d. h. das Absolute, dann darf sie nichts Selbstständiges neben sich dulden; aber sie findet hier an der Erscheinung ihre Schranke. In der bekannten Stelle des Timaeus: ἀγαθὸς ἦν (ὁ θεὸς) ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (confr. §. 45) τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον, — wird die sinnliche Welt als von Gott geschaffen dargestellt. Wir haben bereits wiederholt darauf hingewiesen, wie es sich begrifflich betrachtet mit der Gottheit in der platonischen Philosophie verhält; es werden hier zwar alle Ideen mit Gott in Beziehung gesetzt, indem Gott die Abbilder derselben sich selbst, seinem eignen Bilde ähnlich macht; aber eine Erklärung enthielte die Stelle doch nur dann, wenn die Ideen als mit der Gottheit identisch, zugleich mit der schöpferischen Kraft derselben erfüllt wären. Das eigne Prinzip zwingt Plato, über dasselbe hinauszugreifen; aber, so angenehm durch die angeführte Stelle unser Gemüth auch berührt wird, — eine wirkliche Erklärung enthält dieselbe nicht, wenn sie auch das herrlichste Zeugniß für den religiösen Glauben Plato's ablegt. Halten wir

Digitized by Google

mit wissenschaftlicher Strenge fest an den sich als nothwendig ergebenden Consequenzen, so dürfen wir doch jene wichtige Thatsache eben so wenig aus dem platonischen Systeme verbannen. Wir würden in diesem Falle unter Verzichtleistung auf die Einsicht in das ganze reiche, innere Leben des Philosophen, zu einseitig den Denker ins Auge fassen und kein vollständiges Bild des ganzen Menschen gewinnen. Das Gute ist das Höchste und der allmächtige und allwissende Gute schafft die Welt, und zwar so, daß sie durch und durch gut ist. Das ist mehr, als ein poetischer Ausdruck; es ist ein ahnungsvolles Erkennen dessen, der Abbilder und Urbilder umfaßt, wenn auch das Denken über letztere nicht hinausgeht.

§. 49.

c. Die Weltseele.

Plato hält die Welt als Ganzes für ein beseeltes, lebendiges Wesen. Indem Gott die Welt schuf, glaubte er, das Vernünftige sei schöner als das Vernunftlose; da nun die Vernunft nicht möglich ist ohne Seele, so setzte er die Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper und machte auf diese Weise die Welt zu einem beseelten und lebendigen All: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε* (siehe vorher) *νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο* Timaeus 30 B. Die Vernunft ist hier nicht die den Ideen innewohnende Vernunft, sondern das die Ordnung der Welt bewirkende Prinzip; indem sie in der Weltseele ihren Sitz hat, theilt sie sich durch eben diese den sinnlichen Dingen mit. Die Weltseele, als *δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις* erfüllt als solche einen doppelten Zweck: während sie im Gebiete des Unbewußten der Grund aller geordneten Gestaltungen ist, ist sie im Gebiete des Bewußten die Quelle alles Erkennens. Sie unterscheidet sich also dadurch von der Idee, daß sie kein Sein für sich hat, sondern nur als mit dem Sinnlichen in wesentlicher Beziehung stehend zu denken ist, indem sie eben die Vernunft in dasselbe hineinträgt. Die Weltseele entsteht durch eine Vermischung des *ἀμέριστον* und *μεριστόν*, des Ungetheilten und des Getheilten. Dieser Substanz wird sodann das *ταὐτὸν* und *θάτερον*, das Selbige und das Andere beigemischt; letztere beiden Bestimmungen wollen ausdrücken, daß die aus dem Ungetheilten und Getheilten, aus dem Uebersinnlichen und Sinnlichen als Einheit zusammengefügte Seele stets beides in sich vereinigt, Werden und Sein, Unterscheiden und Erkennen. Näher nun wird die Weltseele gefaßt als der gesammte Complex der mathematischen Formen. Diese sind frei von der endlichen Veränderung und zugleich unendlich wiederholbar; sie sind gewissermaßen die

Digitized by Google

Idee in ihrer ersten Entäußerung. Die also gefaßte Weltseele ist demnach der Inbegriff aller Maaß- und Zahlenverhältnisse, die Harmonie des Weltalls, die dieses ihr eigenthümliche Wesen in allen sinnlichen Dingen verwirklicht. Timäus. Die Ueberlieferung des Aristoteles, Metaph. VI. 2; *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον, ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐθὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀΐδια, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν* stimmt mit der Ansicht Platos überein. Sowohl die Verwandschaft unseres Philosophen mit der pythagoräischen Philosophie, als auch die Verschiedenheit von derselben, tritt hier am Evidentesten zu Tage. Die Weltseele, in der die Zahlen sind, ist nicht die Idee selbst, so nahe diese Verwechslung auch läge; sie steht, wie wir gesehen haben, der ewigen Idee als ein Abgeleitetes und Gewordenes gegenüber. Eben deshalb findet auch hier wieder keine begriffliche Vermittlung Statt. Die Seele steht zwischen der Idee und der Erscheinung, wie diese neben jener. Mag sie der Idee noch so nahe gerückt werden, sie kann von dieser, auch abgesehen von dem bloßen Theilhaben an ihr, nicht die Macht erholen, die Idealität, das Beherrschende der Welt zu sein; denn diese Macht fehlt auch der Idee; ohne dieselbe aber bleibt das Verhältniß zwischen Seele und Körper unerklärt. Ueber die platonische Naturphilosophie berichtet hauptsächlich nur Timäus, welcher auch in dieser Beziehung für Aristotoles die einzige Quelle gewesen zu sein scheint. Plato legt der Eigenthümlichkeit seines ganzen Systems entsprechend, geringen Werth darauf, empirisch und philosophisch in das Wesen der Natur einzudringen. Indem er das Vernünftige in den sinnlichen Dingen durch bestimmte Zahlenverhältnisse zu erklären sucht, zeigt er sich so sehr als Sohn seines Volkes, daß sich uns dabei die Erinnerung an die „Götter Griechenlands" von selbst aufdrängt. Die Welt ist von Gott geschaffen und zwar wahrscheinlich nach Plato's eigentlicher Meinung in der Zeit: Timäus 28, B. Aristoteles de coelo I, 10; sie besteht in ihren Grundformen aus den vier bekannten Elementen und hat als Ganzes die Gestalt einer Kugel. Nach dem Vorgange des Pythagoras werden innerhalb derselben drei Regionen unterschieden (cfr. §. 11): die Fixsternsphäre, als die vollkommenste; ihr ist die Erde, die Welt der sinnlichen Erscheinungen, entgegengesetzt, deren Platz im Mittelpunkte des Weltalls ist; zwischen diesen Extremen sodann befinden sich die sieben Planeten. Das Ganze in dem

Digitized by Google

unabläſſigen Gleichmaß ſeiner Bewegungen, der *Κόσμος*, iſt der in ſich ſelbſt ſeelige Gott, das Abbild des ewigen, unſichtbaren Gottes, wie andrerſeits die Erde und die Geſtirne ebenfalls gewordene Götter ſind. Nach dieſen kurzen Zügen ſchwindet für uns die Verwunderung darüber, daß Plato von einer Weltſeele redet. Wie Homer und Heſiod den Griechen ihre Götter gegeben haben, ſo hat Plato die in der Idee des Zeus liegenden Keime zur höchſten Entfaltung gebracht. Als ſeine eigentliche Welt indeß haben wir eine ganz andere kennen gelernt; hätte er ſich bei der Erkenntniß dieſer nicht ſelbſt unfreiwillige Schranken geſetzt, dann hätte es der Vergötterung des irdiſchen Daſeins nicht ferner bedurft.

§. 50.

d. Der Menſch.

Die Seele des Menſchen iſt im Allgemeinen mit der Weltſeele identiſch, nur daß ſie als individuelle Einzelheit exiſtirt und ihr inſofern an Vollkommenheit nachſteht. Wie demnach dieſe mit der Idee überaus nahe verwandt iſt, und wie nur durch ſie die Vernunft vermittelt wird, ſo gilt daſſelbe von jener. Sie iſt etwas immer Seiendes und daher unſterblich. „Was ſie indeß in Wahrheit iſt, muß man nicht an ihr ſehen wollen; denn ſie iſt verunſtaltet durch ihre Gemeinſchaft mit dem Leibe und andere Uebel. Der Blick muß ſich richten auf ihr wiſſenſchaftliebendes Weſen; man muß bemerken, wonach dieſes trachtet und was für Unterhaltungen es ſucht, als dem Göttlichen und Unſterblichen und immer Seienden verwandt.“ Republik 611, ff. *Σκόπει δὲ, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἐχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν* ff. Phaedo 80, B. Die hochpoetiſche Darſtellung im Phaedrus 246 beſchreibt das verſchiedene Schickſal der Seelen. Diejenigen, welche durch die Luſt am Schönen und Göttlichen ihrem Gefieder immer neues Wachsthum zuführen und ſich ſo ins Reich der reinen Wahrheit emporſchwingen, bleiben 10,000 Jahre hindurch frei vom Leibe; denn nur dadurch kommt nach Plato's Meinung die Seele in den Beſitz ihres wahren Weſens. Diejenigen Seelen aber, welche ihr Gefieder verlieren, werden mit einem Körper verbunden, um je nach dem Maaße ihrer Verſchuldung auch verſchiedene Lebensaufgaben zu vollbringen. Das nach dem Tode folgende Gericht wird in der Republik, 614 ff. in einer Weiſe erzählt, die des tiefen, ſittlichen Charakters unſeres Philoſophen durchaus würdig iſt. Außerdem iſt Gorgias und Phaedo zu vergleichen. Die Praeexiſtenz

Digitized by Google

der Seele folgt nach Plato mit Nothwendigkeit aus der Natur des Wissens; denn da die sinnlichen Dinge nur ein schwacher Abglanz der Idee sind, so können sie die Erkenntniß derselben nicht vermitteln; es wäre deßhalb unbegreiflich, wie sich die Seele zur reinen Anschauung der Idee erheben könnte, wenn nicht diese Idee ursprünglich in ihr läge. Wie nun die unsterbliche Seele, als das nothwendige Mittelglied zwischen der Idee und der Erscheinung, dazu kommt, in den ihr nicht adaequaten Zustand herabzusteigen und jene unabläßige Wanderung durchzumachen, — diese Frage wird von Plato in doppelter Weise beantwortet: einmal soll die Verbindung der Seele mit dem Leibe auf einem allgemeinen Weltgesetze beruhen, Timaeus, und sodann soll diese Verbindung durch das eigne Verschulden der Seele herbeigeführt sein, Phaedrus. Im letzteren Falle muß die Seele von den drei Theilen, aus denen sie zusammengesetzt ist, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν, die beiden ersten schon vor ihrem körperlichen Dasein an sich gehabt haben, weil sonst ein Abfall und eine Verschuldung derselben unmöglich wäre; aber das widerspricht dem reinen, göttlichen Wesen, welches Plato der körperlosen Seele immer und immer wieder zuschreibt. „Ihrer wahren Natur nach geht sie zu dem immer Seienden, Unsterblichen und als diesem verwandt, hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich," Phaedo 79. Eben so sehr, wie wir bei Plato die tiefen und erhabenen Ansichten, welche er bei der Betrachtung der Seele entwickelt, bewundern, eben so wenig finden wir bei ihm über das eigentliche Wesen derselben befriedigenden Aufschluß. Sein abstracter Idealismus hat auch hier der begrifflichen Erkenntniß unüberwindliche Schranken gesetzt.

C. Die Ethik.

§. 51.

a. Tugend und Glückseeligkeit.

Wie die höchste Aufgabe, deren Verwirklichung dem Menschen obliegt, beschaffen sein muß, folgt schon aus §. 37; eben so läßt das im vorhergehenden Paragraphen beschriebene Wesen der Seele darauf schließen. Es gilt, der Sinnenwelt zu entfliehen, um sich ins Reich der Ideen emporzuschwingen. Die Menschen sind Gefangenen in einer Höhle zu vergleichen; werden die Fesseln gelöst und darf sich der Blick dem klaren Lichte zuwenden, dann fühlt das Auge anfangs Schmerzen; es kann aus Ungewohnheit den

Digitized by Google

flimmernden Glanz nicht ertragen. Gewöhnung hat es nöthig, um das Obere zu betrachten. Zuletzt aber wird es im Stande sein die Sonne selbst an ihrer eigenen Stelle zu bewundern und einzusehen, „daß sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und Alles ordnet in dem sichtbaren Raume." Republik VII, 514 ff. So muß die Seele sich vom Körper und den irdischen Banden lösen; nur dadurch wird sie in den Stand gesetzt zur höchsten Erkenntniß und damit zur vollkommensten Glückseeligkeit vorzudringen: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Die wahre Weisheit und Tugend besteht in der Erkenntniß, daß das höchste Ziel die Gottähnlichkeit ist und daß nur der dasselbe erreicht, welcher der Gerechteste ist. Theätet. Die 176
Verachtung des irdischen Daseins findet indeß auch wieder ihre Schranken. Der Mensch mit seiner Welt voll Lust und Unlust im Herzen fordert sein Recht. Das höchste Gut wird deßhalb im Philebus als ein aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes gedacht, von denen die niederen den höheren gegenüber ebenfalls ihre Berechtigung haben. Das Erste ist das Maaß, das Abgemessene und Zeitige; sodann kommt das Schöne und Vollendete; Vernunft und Einsicht nehmen den dritten Platz ein, während die Erkenntnisse selbst, die Künste und richtigen Vorstellungen in vierter Linie erscheinen; sodann kommen die schmerzlosen und reinen Lüste, als den Erkenntnissen und Wahrnehmungen nothwendig folgend. Die Lust ist demnach nicht das Erste, sondern das Letzte; in ihrer reinen, ungetrübten Fassung ist sie mit der Erkenntniß des höchsten Gutes verbunden, wodurch der Besitz desselben nicht, wie bei Socrates, ein abstracter, lediglich auf das Wissen sich gründender wird, sondern vielmehr ein den ganzen Menschen umfassender, beseeligender, das Resultat einer langen Entwickelungsreihe, welches durch Kampf und Streit gegen das, was der Glückseeligkeit entgegensteht, gewonnen, auf der Thätigkeit des gesammten Seelenvermögens beruht (cfr. unten die einzelnen Tugenden). Wenn nun auch das Geschäft der Philosophen in „der Befreiung und Absonderung der Seele vom Leibe" (*λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*, Phaedo 67) besteht und wenn demnach auch nur Wenige die höchste Stufe erklimmen, so sind doch auch andere, weniger Begabte, nicht ganz von der Glückseeligkeit ausgeschlossen; denn einerseits beseelt sie dasselbe Streben und andererseits hat das, wovon sie sich zu befreien trachten, doch auch wieder seinen sittlichen Werth. Vollkommenheit ist überhaupt schwer zu erreichen, weil

Digitized by Google

„das von Natur Beste im Menschen, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, durch äußere Einflüsse immer wieder nachlassen kann.“ Die Meinung seines Meisters also, wonach nur von einer vollkommenen Tugend die Rede sein darf, theilt Plato nicht; er trägt der mannigfach verschiedenen Veranlagung der Menschen Rechnung. Eben so ist er über die eudämonistische Begründung der Tugend erhaben. „Der Tugend nachstreben und die Schlechtigkeit fliehen, damit man nicht böse, sondern gut zu sein scheine, ist nur, was man der alten Weiber Geschwätz nennt,“ Theätet 176. Den Tugendhaften beherrscht die Tugend als sein inneres Lebensgesetz; er muß demselben folgen und fühlt, indem er diesen Gehorsam leistet, seine höchste Befriedigung. Die eine Tugend nun spaltet sich in verschiedene Theile, entsprechend den im vorigen §. angeführten Theilen, aus denen die Seele besteht. Die σοφία, dem λογιστικόν entsprechend, ist das Oberste, Herrschende; die ἀνδρία, beruhend auf dem θυμοειδές, erhält die Seele durch Kampf und Abwehr in ihrem harmonischen Einklange, während die σωφροσύνη (ἐπιθυμητικόν) das Kriterium darüber abgiebt, was von dem zu Begehrenden und zu Erstrebenden der Herrschaft werth und würdig ist und was demnach die ἀνδρία zuzulassen, oder abzuweisen hat. Die δικαιοσύνη endlich bewirkt, daß das getheilte Seelenleben in der rechten Ordnung verbleibt, und daß jeder einzelne Theil die ihm eigenthümliche Stelle ausfüllt.

Als fünfte Tugend wird die ὁσιότης, das rechte Verhalten in Bezug auf die Götter, aufgeführt. „Du erwähntest oft in deiner Rede der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit, und dieses Alles, ob es zusammengenommen Eins wäre, die Tugend. Eben dies nun erkläre mir doch genau, ob die Tugend Eins zwar ist, Theile von ihr aber sind die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit, oder ob Alles, was ich jetzt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für dieselbe Sache. Das ist leicht zu beantworten, o Socrates, daß von der einen Tugend dieses Theile sind, wonach du fragst. Wie die Theile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten, so verhalten sich die einzelnen Tugenden zu der einen Tugend und von diesen Theilen der Tugend besitzt der Eine den, der Andere jenen; wer einen Theil hat, braucht nicht alle zu haben; denn Viele sind ja tapfer, aber ungerecht, und gerecht, aber nicht weise. Die Weisheit und Tapferkeit sind also auch Theile
329 der Tugend und die Weisheit ist sogar der größte.“ Protagoras 330.
Die platonische Ethik in ihrem erhabenen Idealismus hängt mit der ganzen

Digitized by Google

Denkweise ihres Urhebers auf's Innigste zusammen. Als eigentlicher Kern- und Mittelpunkt ist deßhalb auch die seelige Ruhe im Anschauen der reinen Idee festzuhalten; die wirkliche Erhebung über alles Endliche und Irdische ist die aus der Ideenlehre nothwendig folgende Consequenz.

§. 52.

Der Staat.

Die eigentliche Heimath des platonischen Geistes ist das Reich der Ideen. Wenn er deßhalb aus dieser Höhe herniedersteigt, um im Bereiche des Endlichen die Formen und Gesetze aufzusuchen, nach denen das Zusammenleben der Menschen bestimmt werden muß, so läßt sich leicht ermessen, daß das Aufbauen des irdischen Reiches lediglich im Hinblick auf jenes überirdische geschehen kann. „Von dem staatskundigen und guten Gesetzgeber wissen wir, daß ihm allein gebührt mit Hülfe der Muse, der königlichen Kunst, die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegentheil Denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung theilhaftig werden; wer aber dies zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen, dessen Bedeutung wir jetzt untersuchen.“ Politicus 309. Der Staat hat die Pflicht, die Bürger zur Tugend zu erziehen und damit der Glückseeligkeit entgegenzuführen. Der Philosoph, welcher mit dem Göttlichen vertraut ist, hat die Aufgabe, das, was er droben geschaut hat, auch in der Menschen Sitten einzubilden; man muß ihm Glauben schenken, wenn er versichert: *ὡς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι.* Republik 500. Die das ganze Staatsleben umfassende und zusammenhaltende Idee ist die der Gerechtigkeit, durch welche allein der Staat an der Tugend Theil haben kann. In der Republik wird die Entstehung einer Stadt von den ersten durch das gegenseitige Bedürfniß hervorgerufenen Anfängen bis zur höchsten Entwickelung ihrer Verfassung geschildert; außer den drei Tugenden, Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, wird ein Viertes verlangt, welches jenen die Kraft giebt zu sein und welches dieselben, so lange es selbst vorhanden ist, erhält: „*Καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.*“ Republik 268—433. — Der Staat ist nothwendig, weil durch ihn allein die wissenschaftliche Bildung und damit der Besitz der Tugend ermöglicht wird, während für den Einzelnen neben den dem Staate gegenüber zu erfüllenden Pflichten die Erhebung zur Idee als höchste Aufgabe bestehen bleibt. Die griechische Ansicht, daß der Zweck

Digitized by Google

des Menschen der sei, im Staatsleben aufzugehen, ist demnach durchbrochen; der Mensch hat ein höheres Ziel zu erreichen und der Staat ist lediglich Mittel zum Zweck. — Die gesammte Bürgerschaft des Staates nun zerfällt in drei Classen, nämlich in den Lehrstand, Wehrstand und Nährstand. Diese Dreitheilung entspricht den drei Theilen der Seele, welche wir in §. 49 kennen gelernt haben. Der Lehrstand umfaßt die Regierenden; diese haben sich vor Allem zu der so eben geschilderten Quelle zu erheben, aus der allein die zum Lenken des Staates nöthige Weisheit zu erholen ist; die Staatsgeschäfte dürfen sie in keiner Weise von dem philosophischen Streben abziehen. „Ist nicht auch dies natürlich, daß weder die Ungebildeten und der Wahrheit Unkundigen dem Staate gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen läßt? Die Einen, weil sie in ihren Handlungen keinen bestimmten Zweck verfolgen, die Andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, daß sie noch immer auf den Inseln der Seeligen leben. Die Letzteren, welche das Gute gesehen haben, muß man indeß seiner Zeit nöthigen, dasselbe als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so daß sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, Jeder aber, wenn die Reihe ihn trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staate zu Liebe die Regierung übernehme.“ Republik 519, 540. — Der Wehrstand, oder die Krieger, hat in erster Linie die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Anordnungen der Regierenden, deren verhältnißmäßig immer nur Wenige sein werden, auch wirklich ausgeführt werden; die Vertheidigung des Landes gegen äußere Gefahren kommt erst in zweiter Linie. Dem dritten Stande fällt die eigentliche Arbeit zu, durch welche die Befriedigung der verschiedenartigsten Bedürfnisse ermöglicht wird. Stehen nun diese drei Stände, wie die drei Seelentheile, in der richtigen Harmonie, oder, mit andern Worten, ist jeder Stand in seiner Art treu, dann ist es um den Staat wohlbestellt: „*πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου* (nämlich der Ungerechtigkeit) *δικαιοσύνη τ᾽ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*“ Republik 434. Die Tugend der Herrscher ist die Weisheit und die der Krieger die Tapferkeit, während die Arbeiter mit Bescheidenheit und Gehorsam geschmückt sein müssen; aber die beiden ersten Stände sind so innig mit einander verbunden, daß die *ἀνδρία* eigentlich

Digitized by Google

nur deßhalb auf eine bestimmte Classe übertragen wird, weil die Ohnmacht der wenigen Herrscher im Verhältniß zu dem Widerstreben des niederen Standes dieselbe gewissermaßen als nothwendiges Uebel erheischt. Im Grunde genommen sind Lehrstand und Wehrstand in Bezug auf die zu erfüllende Aufgabe identisch. Um nun diesem Staatsideale Wirklichkeit verschaffen zu können, werden von Plato die absonderlichsten Forderungen aufgestellt. Während von ihm, wie wir oben gesehen haben, der Mensch den Schranken des Staatslebens enthoben wird, werden hier hinwieder von dem Staatsinteresse die individuellen Berechtigungen vollständig verschlungen. Abgesehen von dem Verbote der Ehe für alle Stände, müssen die Herrscher und Krieger sich auch eines jeden Privatbesitzes entäußern, um in ihrer Aufgabe nicht behindert zu sein, Bestimmungen, welche indeß in den „Gesetzen" aufgehoben werden. Unmittelbar nach der Geburt werden die Kinder dem Staate zur Erziehung übergeben, bei welcher besonders darauf zu achten ist, daß Leib und Seele durch die beiden Bildungsmittel, Gymnastik nnd Musik, harmonisch ausgebildet werden. Welche Kinder der Erziehung werth sind, wird lediglich vom Staate bestimmt. Dieselbe erstreckt sich in gleicher Weise auf das männliche und weibliche Geschlecht. Auch die Kunst hat im Staate nur in sofern Berechtigung, als sie der Bildung und Erziehung dient. Sie muß durchaus unter der Herrschaft des Guten stehen und ist in dieser Beziehung strenge darüber zu wachen, ob einem Kunstproducte der Eingang zu gestatten ist, oder nicht: Republik II, 376, X, 595—608. — Die Vergleichungspunkte, welche man zwischen dem platonischen Staate und dem Staate der Dorier hat finden wollen, sind doch mehr oder weniger äußerlicher Natur; denn in der Hauptsache, nämlich in den Forderungen, welche an die Regierenden gestellt werden, sind beide von Grund aus verschieden. Plato's Staatslehre erklärt sich aus dem philosophischen Denken ihres Urhebers; sie erklärt sich aus dem innersten Leben der Ideenlehre. Das damalige Griechenland mußte unsern Philosophen an jeder staatlichen Ordnung verzweifeln lassen; er wendet sich deßhalb weg von der traurigen Wirklichkeit zum Reiche der Ideen. Dort findet er Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, die Grundsäulen eines gesunden Staatslebens. Nur der Philosoph lebt im Lichte dieser Tugenden und nur er kann sie deßhalb auch vom Himmel auf die Erde herniederbringen. So fällt ihm naturgemäß die Rolle des Herrschers und Gesetzgebers zu. Aber die Willkür der Einzelnen, die Griechenland in's Verderben gebracht hat, muß vernichtet werden; dem Philosophen darf die Macht zur Ausführung

Digitized by Google

seiner Anordnungen nicht fehlen. — Indem er sich nun seiner Aufgabe unter mancherlei Verzichtleistungen mit voller Hingabe unterzieht, wird von dem eigentlichen Volke voller Gehorsam in dem Maaße verlangt, daß die eigenen Interessen im Staatsinteresse vollständig aufgehen. Und wozu diese durchaus extremen Forderungen? Weil der Staat seinen Werth nicht in sich selbst trägt, sondern weil er zu derjenigen Tugend erziehen soll, welche der Mittelpunkt des platonischen Systems ist, zur Erkenntniß und zum Anschauen der Idee des Guten. Der Staat ist der Makrokosmos, dessen Seele den 3 Theilen der individuellen Seele vollständig entspricht. Welcher Bürger das λογιστικὸν in sich verwirklicht, ist zweifelhaft; aber jedem ist die eine große Aufgabe gestellt. Diejenigen, welche die Höhe der Wissenschaft erklimmen, haben damit ihr Ziel erreicht, welches also über den Staat hinausliegt. Nur hier ist der Ort der Seeligkeit und Zufriedenheit. Die Gefangennahme der individuellen Rechte von der Macht des Staates hat also den Zweck durch die Bildung zur Idee hin zur höchsten Freiheit zu führen. Die Blüthezeit des griechischen Volkes ist verschwunden; Plato denkt in seinem Staate nicht daran, dieselbe wieder herzustellen. Das Ideal, welches ihm vorschwebt ist ein über das Alterthum hinausweisendes, dessen Schranken ganz und gar durchbrechendes. Sicherlich hat Plato in mancher Beziehung mit prophetischem Blicke in die Zukunft geschaut; auch das Mittelalter läßt sich äußerlich mit seinem Staatsideale vergleichen, obschon die tieferen Intentionen und Motive auf beiden Seiten ganz verschieden sind. Plato will kein irdisches Reich aufbauen, welches die Seeligkeit des Himmels je mehr und mehr entbehrlich macht und eben dadurch sich selbst vernichtet; — er stellt vielmehr seinem Staate die Aufgabe, Jeden, dessen Kräfte ausreichen, für die überirdische Wahrheit zu erziehen und damit seiner eigentlichen Bestimmung zuzuführen. Die Verwirklichung der allgemeinen Freiheit durch die Herrschaft der Idee des Guten würde die Form des Staates überflüssig machen.

§. 53.

Die ältere Akademie.

Der älteren Akademie gehören an: Speusippus, Xenokrates von Chalcedon, Heraklides aus Pontus, Philippus aus Opunt u. A. Speusippus sucht die Erkenntniß dadurch zu erreichen, daß er Dasjenige, was das Eine vom Andern trennt und unterscheidet, erforscht: *ἄνευ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου.* Aristoteles. Er legt deßhalb

größeres Gewicht auf das empirische Erkennen und will durch die Beobachtung, deren Regulator freilich der Verstand sein muß, in das Wesen der Dinge eindringen. Er stellt das Gute nicht als oberstes Princip an die Spitze seines Systems; er sieht in demselben vielmehr das zu erstrebende Ziel, welches nur als Product einer Entwickelung zu erreichen ist: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγ'ρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων. Das Eins und das Gute (ἕν und ἀγαθόν) sind eben deßhalb nicht identisch, sondern verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung; zwischen beiden steht der νοῦς als bewegende Kraft, welcher der platonischen Weltseele nahezu gleich gestellt wird. Die Bedeutung der pythagoräischen Zahlenlehre tritt so sehr in den Vordergrund, daß die Ideen fast ganz dagegen verschwinden. Die Zahlen, sowie die Raumgrößen stehen als selbstständige Substanzen neben den sinnlichen Dingen, Aristoteles, Metaph. XIII, 6, cfr. VI, 2: Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλην μεν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς. Die pythagoräische Zahlensymbolik wird in einer Weise wiederholt und weiter ausgeführt, daß Speusipp mit Recht auch als ein Schüler des Pythagoras bezeichnet werden kann.

Xenokrates, ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν, identificirt die mathematischen Zahlen und die Ideen: ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, Aristoteles Metaph. VI, 2. Die Zahlen entstehen aus der Verbindung der Einheit mit der Zweiheit, des Ungeraden mit dem Geraden. Aus diesen Urgründen gehen alle Wesen hervor. Die Welt ist eine vom Vollkommneren zum Unvollkommneren herabsteigende Stufenreihe, welcher gemäß auch die Weltseele, als die ἀριθμὸς αὐτὸν ὑφ'ἑαυτοῦ κινούμενος aus Theilen von verschiedenem Werthe besteht. Die Theologie ist von Xenokrates mit Vorliebe in höchst phantastischer Weise ausgebildet.

Heraklides soll zur Erklärung der Erscheinungswelt einheitliche Körperchen angenommen und denselben die Fähigkeit, nicht bloß der mechanischen, sondern auch der dynamischen Verbindung zugesprochen haben. Außerdem entdeckte er die Umdrehung der Erde um ihre eigene Axe und den Stillstand des Fixsternhimmels.

Philippus von Opunt, der Verfasser der Epinomis, sieht die höchste Weisheit in der Erkenntniß der Zahl und beschäftigt sich außerdem viel

Digitized by Google

mit Sternkunde. — Bei der Betrachtung der alten Akademie fällt sofort auf, daß der um die Mitte des vierten Jahrhunderts neu aufblühende Pythagoräismus auf die Vertreter derselben den wesentlichsten Einfluß ausgeübt hat. Wir haben zwar bei Plato selbst Anklänge an diese Lehre gefunden, aber auch zugleich den prinzipiellen Unterschied zwischen beiden Systemen kennen gelernt. Die so eben genannten Philosophen sind nicht im Stande gewesen in das eigentliche Geheimniß des platonischen Geistes einzudringen, und deßhalb auf einen früheren, verwandten Standpunkt zurückgegangen. Nur die Ethik wird vom platonischen Geiste beherrscht und tritt dieselbe bei den Schülern jener Männer, Polemo, Krantor und Krates, so sehr in den Vordergrund, daß die theoretische Speculation ganz dagegen verschwindet. Die eigentliche Fortbildung der platonischen Philosophie ist dem zu verdanken, welcher dieselbe nicht nur vollkommen durchschaute, sondern auch in ihr diejenige Stelle erkannte, wo die Kraft des Systems über die eigenen Schranken hinausstrebend, in andere Bahnen gelenkt werden wollte.

III. Abschnitt.

Aristoteles und die Peripatetiker.

Einleitung.

§. 54.

a. Aristoteles Leben.

Aristoteles, geboren im Jahre 384 zu Stagira in Thracien, trat angeblich auf den Befehl des delphischen Orakels mit seinem 18. Lebensjahre in Plato's Schule ein. Daß seine Familie eine angesehene war, geht aus der Stellung seines Vaters Nicomachus, des Leibarztes des Königs Amyntas, hervor. Im Uebrigen wird uns über die Jugendbildung des Aristoteles Nichts berichtet. Er blieb bis zum Tode Plato's dessen Schüler und vergaß nie, was er demselben zu verdanken hatte. Ethik N. I, 4. Wenn verschiedene Ueberlieferungen ihn beschuldigen, das Verhältniß zu seinem Lehrer schon früh zu einem gespannten gemacht zu haben, so gehört das ins Reich der Erfindungen. Freilich ist nicht anzunehmen, daß unser Philosoph in dem langen Zeitraume von 20 Jahren auf selbstständiges Denken ganz und gar verzichtet haben sollte; es ist vielmehr natürlich, daß die Grundgedanken des ihm eigenthümlichen Systems schon während seiner Lehr-

Digitized by Google

zeit je mehr und mehr in ihm zur Reife kamen und daß es eben deßhalb auch an Widersprüchen gegen die Lehre Plato's nicht gefehlt haben wird. Aristoteles benutzte die Zeit, welche ihm der Unterricht des Meisters übrig ließ, zum Sammeln der umfangreichsten Kenntnisse, hielt aber auch schon Lehrvorträge, besonders über die Rhetorik. In den in Rede stehenden Zeitraum fallen auch seine ersten schriftstellerischen Versuche, die sich durch Form und Inhalt als von Plato abhängig erweisen. Nach Plato's Tode verweilte der Philosoph zugleich mit Xenokrates drei Jahre lang bei Hermias, dem Beherrscher von Atarneus und Assos in Mysien, sodann vorübergehend in Mitylene und übernahm, nachdem er sich mit Pythias, der Schwester des Hermias verheirathet hatte, im Jahre 343 die Erziehung des dreizehnjährigen Alexander am macedonischen Königshofe. Nach einem regelmäßigen Unterricht von drei Jahren wurde Alexander zum Reichsverweser ernannt und Aristoteles zog sich in seine Vaterstadt zurück, blieb aber mit dem hochstrebenden Königssohne nach wie vor in wissenschaftlichem Verkehr. Die Gründung seiner Schule im Lyceum fällt in das Jahr 335/34. Hier lehrte er auf und abwandelnd im engeren Freundeskreise nach der Weise Plato's, dessen gemeinsame Mahle er ebenfalls beibehielt. Vor einer größeren Zuhörerschaft bediente er sich der zusammenhängenden Rede. Zu den schriftstellerischen Arbeiten, welche er besonders während seiner zwölfjährigen Lehrthätigkeit zu Stande brachte, wurden ihm die unentbehrlichen Hülfsmittel von seinen fürstlichen Gönnern in der freigebigsten Weise zur Verfügung gestellt. Nach Alexander's Tode wurde unter dem Vorwande der Religionsverletzung eine Anklage gegen ihn erhoben, der er sich durch die Flucht nach Chalcis auf Euböa entzog. Hier starb er in seinem Landhause im Jahre 322, nachdem er der Philosophie für Jahrtausende ihre Wege vorgezeichnet hatte.

§. 55.

b. Die Schriften.

Von den zahlreichen Schriften des Aristoteles sind viele, namentlich auch fast ganz die am Frühesten geschriebenen Dialoge verloren gegangen. Die auf uns gekommenen Werke sind der Mehrzahl nach wirklich aristotelischen Ursprungs. Sie zerfallen in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Zu den ersteren gehören: *κατηγορίαι*, *περὶ ἑρμηνείας*, *ἀναλυτικὰ πρότερα* und *ὕστερα*, *τοπικὰ* und *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*. Die Kategorien beginnen mit der Betrachtung der Sprache, in welcher die allgemeinen Denkformen am Unmittelbarsten niedergelegt sind. Sie drücken die an den Dingen je und je wiederkehrenden Verhältnisse in

Digitized by Google

der allgemeinsten Weise aus. Die Schrift de interpretatione handelt von den Redetheilen, Sätzen und Urtheilsformen. Die dritte und vierte Schrift beschäftigen sich mit den verschiedenen Arten des Schlusses und Beweises, während die τοπικὰ die Betrachtung eines Gegenstandes von verschiedenen Gesichtspunkten aus erwägen, um die Prämissen zu prüfen, aus denen die verschiedenen Schlüsse gezogen werden. Das letzte Werk endlich zieht die Trugschlüsse der Sophisten und deren Auflösung in nähere Erwägung. Aristoteles verlangt, daß die Kenntniß dieser Schriften der Betrachtung der πρώτη φιλοσοφία vorausgehe; denn nur sie seien im Stande das Verständniß der letzteren zu ermöglichen; die Aristoteliker haben sie unter dem Namen ὄργανον zusammengefaßt. Bekker'sche Ausgabe I, 1—184. Eine strenge Scheidung läßt sich indeß zwischen dem Organon und der Metaphysik nicht vornehmen; wie ersteres in metaphysische Untersuchungen übergeht, so nimmt letztere die logischen Betrachtungen wieder auf. — Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, so genannt von ihrer zufälligen Stellung hinter der Physik, enthalten die eigentlichen Grundgedanken der aristotelischen Philosophie. Die Metaphysik soll nach Plato's Tode von Eudemus herausgegeben sein; wahrscheinlich ist sie von Andronikus geordnet. Von dem aus 14 Büchern bestehenden Werke ist im Großen und Ganzen die aristotelische Abfassung nicht zu bezweifeln. Nur soll Pasikles, ein Verwandter des Eudemus, das 1. Buch hinzugefügt haben; eben so ist man über die Aechtheit des 11. und einen Theil des 12. Buches im Zweifel. Die vielfach vorkommenden Wiederholungen können unserem Verständniß des Aristoteles nur förderlich sein. Bekker, welcher nur 13 Bücher hat, II, 980—1093. — Die große Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften finden sich u. A. bei Bekker I, 184—II, 967. Am wichtigsten sind die auscultationes physicae und die Naturgeschichte der Thiere. — Für unächt erklärt man die Werke: de mundo, de plantis, de animalium motu, de mirabilibus auscultationibus, problemata, physiognomonica. Die Ethik wird dargestellt in 3 Werken: ἠθικὰ Νικομάχεια, ἠθικὰ Εὐδήμεια und ἠθικὰ μεγάλα. Von diesen Werken ist das erste wirklich aristotelisch, während das zweite von Eudemus verfaßt ist, und das dritte einen Auszug aus beiden enthält. Außerdem gehören hierher die Bücher: πολιτικά, περὶ ποιητικῆς und die τέχνη ῥητορική. Bekker 1094—1420. — So sehr das Fehlen einer zweifellos sicheren Kritik in Bezug auf die Schriften unseres Philosophen zu bedauern ist, eben so sehr ist doch festzuhalten, daß sich seine Philosophie aus dem Ueberlieferten in objectiver Reinheit darstellen läßt. Daß die Schüler in edlem Nach-

Digitized by Google

eifern manche Schrift im Geiste ihrers Meisters verfaßt haben, ist etwas durchaus Natürliches; aber dabei bleibt des ächt Aristotelischen doch noch genug übrig. Einen Unterschied zwischen esoterischen und exoterischen Schriften, so daß man erst erforschen müßte, welche zur ersteren Klasse gehörten, hat der Philosoph nicht gemacht. Es läßt sich nur behaupten, daß er je nach Bedürfniß beim Lehren und Schreiben sich neben der streng wissenschaftlichen auch der populären, gemeinverständlichen Form bedient habe.

§. 56.

c. Was versteht Aristoteles unter Philosophie.

Es ist nicht zu verkennen, daß derjenige, welcher dem großen Vorgänger des Aristoteles mit Begeisterung in das Reich des Idealen gefolgt ist, sich bei der Betrachtung der Philosophie des letzteren gar leicht veranlaßt sehen wird, sich von hier wegzuwenden, um dorthin zurückzukehren. Wir haben indeß wiederholt gefunden, daß das platonische System der Ergänzung und Umgestaltung bedurfte und wer unsern Philosophen mit Aufmerksamkeit liest, wird dem beistimmen müssen, was wir am Ende des §. 53 aussprachen. Wenn freilich Schleiermacher Recht hätte, daß „derjenige, welcher eine große empirische Masse zuerst bearbeitet, noch nie ein eigentlicher Philosoph gewesen sei," dann stände es schlecht um die philosophische Tüchtigkeit eines Aristoteles; er legt großes Gewicht auf die empirische Erkenntniß; sein ganzes Lehrgebäude ist auf der breitesten Basis der Erfahrung und Beobachtung aufgebaut. Aber dabei wird das eigentliche, speculative Wissen doch keineswegs vernachlässigt; im Gegentheil, die Fortbildung der von Sokrates zuerst geforderten begrifflichen Erkenntniß tritt so sehr in den Mittelpunkt des Systems, daß Beobachtung und Erfahrung dieser Hauptsache gegenüber nur als unerläßliche Vorbedingungen zu betrachten sind. Aristoteles erhebt sich nicht zu den unnahbaren Höhen eines Plato; aber er hat deutlicher, als dieser Philosoph, den Weg gezeigt, wie man sich zu denselben erheben kann, ohne die Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren. Das Wissen unterscheidet sich, wie bei Plato, von der bloßen Erfahrung dadurch, daß es die Gründe für die Existenz des Seienden angiebt; es entsteht aus einem θαυμάζειν, wenn der denkende Geist an der Wahrheit seiner Vorstellungen zu zweifeln anfängt. Nur die Philosophie, die höchste der Wissenschaften, ist im Stande, wahre Befriedigung und ungetrübte Glückseligkeit zu gewähren: ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. Metaph. VI, 24.

Digitized by Google

Während indeß Plato ohne Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Philosophie, den ganzen Menschen von derselben umfaßt werden läßt, legt Aristoteles den Hauptnachdruck auf die theoretische Erkenntniß: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Δεῖ τὴν ἐπιστήμην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* Das Denken nun wird mit der Erfahrung in der Weise verknüpft, daß letztere die Gründe der Dinge, die wirkenden und bewegenden Ursachen derselben, zu erkennen sucht, aus denen ersteres sodann das Allgemeine entwickelt. Auf der andern Seite besteht die Aufgabe der Philosophie zwar in der Beschäftigung mit dem allgemeinen Wesen der Dinge; aber dabei sind die einer jeden Erscheinung eigenthümlichen Gründe genau ins Auge zu fassen; denn nur so ist eine wirkliche, objectiv wahre Erklärung möglich. Je genauer und sorgfältiger die Beobachtung ist, desto voller und reiner wird auch das Wesen erkannt. Es gilt nicht, wie bei Plato, sich durch die Widersprüche der Dinge von denselben wegtreiben zu lassen, um lediglich den Begriff festzuhalten; letzteres hieße auf die wirkliche Erklärung verzichten. Das Allgemeinste ist zwar das frühere, unbeweisbare, aber unmittelbar gewisse; *τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι;* die streng wissenschaftliche Methode muß deshalb auch aus ihm, als dem Unbedingten, das Bedingte erkennen; aber daneben ist dies unbedingt Gewisse doch auch wieder erkennbar; denn die Beobachtung führt zum Denken und das Denken eben beschäftigt sich mit den Begriffen. Der einzuschlagende Weg ist demnach nicht mit Nothwendigkeit vorgezeichnet; er hängt vielmehr vom Zufall, von natürlicher Veranlagung und Begabung ab. Topik VI, 14. — Ist nun die Erkenntniß des reinen Begriffs zwar der Ausgangspunkt und das Ziel des Denkens, nicht aber zugleich die erkannte Wahrheit, sondern wird vielmehr immer und immer wieder auf die Erscheinung neben dem Begriffe hingewiesen, dann kann jenes Ziel nur darin zu suchen sein, daß die Idee in der Erscheinung erkannt wird. Hierin ist der Hauptinhalt der aristotelischen Philosophie zusammengefaßt. Des Philosophen Aufgabe besteht darin, in der Einzelsubstanz die Verwirklichung der Idee nachzuweisen, also einerseits den Stoff nicht zu vernachlässigen, sondern als für die Idee daseiend zu betrachten, und andrerseits die Idee so zu fassen, daß sie dem Stoffe zustrebt, um in der Gestaltung desselben ihr wahres Wesen zu erreichen. Hieraus erklärt sich sowohl der oben angeführte scheinbare Zwiespalt, als auch die strenge Forderung empirischer Beobachtung. Die Lösung dieses Problems der aristotelischen Philosophie wird uns die Metaphysik

Digitized by Google

vor Augen stellen. Indem Aristoteles dem Denken diese Aufgabe stellt, fordert er folgerichtig das Hinausgehen über die Schranken des platonischen Systems. Die Idee ist zwar das wahre Wesen, aber nicht in ihrem Geschiedensein von den sinnlichen Dingen, sondern vielmehr in ihrer lebendigen Gestaltung innerhalb des bildungsfähigen Stoffes und also auch in ihrer Herrschaft über den Stoff. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hält unser Philosoph an der Methode fest, welche Sokrates zuerst erfunden hat. Er geht von einfachen Thatsachen, übereinstimmenden Ansichten, Axiomen früherer Philosophen u. dgl. aus, um von hier zum Erfassen des Begriffs vorzudringen. Der poetische Hauch eines Plato muß dabei der trockendsten Darstellung weichen; aber die strengste Gewissenhaftigkeit bei dem Aufsuchen irrthumsfreier Wahrheit nimmt den denkenden Geist in die wohlthätigste Zucht.

§. 57.

a. Propädeutik.

Im vorletzten §. wurde bemerkt, daß Aristoteles in den fünf Schriften, welche das Organon bilden, die zum Verständniß der eigentlichen Philosophie nöthigen Vorkenntnisse niedergelegt habe. Wir haben uns demnach zunächst mit diesen logischen Schriften zu beschäftigen. Da das Denken mit der Wahrnehmung und Erfahrung beginnt, so ist die Erkenntniß des Wesens welche in der Begriffsbestimmung, ὁρισμός, besteht, nicht sofort gegeben; dieselbe muß vielmehr gesucht werden. Um sie zu finden, muß sich der Blick zunächst auf die allgemeinen Denkformen richten, welche zugleich die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden wirklich ausdrücken: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσανταχῶς. τὸ εἶναι σημαίνει. Das sind die κατηγορίαι τῶν ὄντων, die in jedem Satze (λόγος) sich findenden Ausdrücke einzeln genommen. Da kein Urtheil möglich ist, ohne ein Ding, von dem Etwas ausgesagt wird und ohne die Aussage von diesem Dinge selbst, so ergeben sich Subject und Prädikat als die ersten Erfordernisse des urtheilenden Denkens. Οὐ δὲ μὴν τοῦ ποιοῦ ἢ τῶν ἄλλων οὐδὲν, ἂν μὴ κατὰ συμβεβηκὸς κατηγορηθῇ· πάντα γὰρ ταῦτα συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσιῶν κατηγορεῖται, Analyt. post. I, 22. Während demnach die erste Kategorie, die οὐσία, das Subject bezeichnet, drücken die andern die verschiedene Beschaffenheit des Subjectes aus: ποιόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι. Die Kategorie πρός τι ist die der Beziehung auf Anderes, Metaph. XIV, 2; die des Prädikats werden zusammengefaßt in dem Ausdrucke πάθη. Die Zehnzahl der Kategorien ist unwesentlich; ihre Bedeutung besteht darin, daß sie das Sein nach den

Digitized by Google

verschiedenen Seiten hin als bestimmt und sich bestimmend bezeichnen und demnach als in der Entwickelung begriffen darstellen. Werden nun die Kategorien auf irgend ein Subjekt angewandt, so entsteht das Urtheil. Indem dasselbe mit dem Subjekte ein Prädikat verbindet, stellt es beide in ein bestimmtes Verhältniß zu einander; es ist demnach entweder bejahend oder verneinend und je nach der Beschaffenheit des mit einander Verbundenen wahr oder falsch. Sagt das Urtheil etwas in der Weise aus, daß sich die Wirklichkeit mit der Aussage deckt, dann ist es wahr, und umgekehrt. Mit dem bejahenden Urtheile steht jedesmal ein verneinendes im contradictorischen Gegensatze. *Τὸ αὐτο ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Neben diesem Satze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten besteht noch der s. g. conträre Gegensatz, welcher, indem weder das eine, noch das andre Urtheil wahr ist, doch ein aber oder sondern nicht ausschließt, also die Möglichkeit für ein drittes offen läßt. Ist in dem zuletzt Gesagten die Qualität der Urtheile ausgedrückt, so besteht ferner die Quantität derselben darin, daß sie sich entweder auf etwas Allgemeines, oder auf etwas Besonderes beziehen, also das Subjekt als etwas Universelles oder Singulares fassen. Die Modalität der Urtheile endlich stellt die in denselben enthaltenen Aussagen unter den Gesichtspunkt der Wirklichkeit, Möglichkeit oder Nothwendigkeit. Indem nun mehrere Urtheile so mit einander verbunden werden, daß daraus etwas von denselben Verschiedenes mit Nothwendigkeit folgt, entsteht der Schluß: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*, Anal. prior. I, 1. Der Schluß erfordert drei Begriffe, nämlich den Mittelbegriff, und einen demselben übergeordneten, resp. untergeordneten. Der Oberbegriff ist in dem einen Urtheilssatze mit dem Mittelbegriff und dieser hinwieder in dem andern mit dem Unterbegriff so verbunden, daß sich die Verknüpfung des ersten Begriffs mit dem dritten nothwendig ergiebt und auf diese Weise ein neues wahres Urtheil entsteht: — Gott ist Geist, — der Geist ist unsichtbar; — also: Gott ist unsichtbar. Das Verhältniß des Mittelbegriffs nun zu den beiden andern bestimmt die verschiedenen Schlußfiguren, *σχήματα*. Da der Mittelbegriff in den *προτάσεις*, d. h. in den beiden Urtheilssätzen, aus denen geschlossen werden soll, entweder Subjekt des Oberbegriffs und Prädikat des Unterbegriffs, oder Prädikat, resp. Subjekt von beiden sein kann, so ergeben sich dreierlei Schlußformen. Dieselben werden sowohl von Aristoteles selbst, als auch besonders

Digitized by Google

von den Logikern des Mittelalters aufs Ausführlichste entwickelt. Ueberweg, Logik §. 103. Nur die erste Figur — si τὸ α attribuitur omni β, et τὸ β omni γ, necesse est, τὸ α attribui omni γ; — similiter, si τὸ α attribuitur nulli β et τὸ β omni γ, τὸ α nulli γ inerit; Aualyt. prior. I, 4. — liefert wirklich wissenschaftliche, philosophische Erkenntniß; die beiden andern müssen auf diese zurückgeführt werden. Die Richtigkeit des Schlusses muß nach der Wahrheit der Prämissen bemessen werden. Sind diese unerwiesen, dann ist die Aussage des Schlußsatzes zweifelhaft; sind sie falsch, dann liegt darin entweder der Grund für die Unwahrheit des Schlusses, oder derselbe ist wahr unabhängig von den Prämissen. Die dialectischen und rhetorischen Schlüsse gehen aus von gewöhnlichen Meinungen oder scheinbar Wahrem und können deshalb auf wirkliches Erkennen keinen Anspruch machen. Die Unwahrheit der falschen Schlüsse wird entweder absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt, je nach den Motiven, welche den Schließenden bewegen oder je nach dem Maaße seiner Urtheilskraft. Wahrscheinlichkeitsschlüsse werden ἐπιχειρήματα genannt, während die streng wissenschaftlichen φιλοσοφήματα heißen. Da die Wahrheit der Prämissen das Kriterium für die Wahrheit des Schlusses enthält, so können die φιλοσοφήματα im strengsten Sinne des Wortes nur solche sein, welche mit Nothwendigkeit aus nothwendigen Prämissen folgen. Nothwendige Prämissen aber sind nur solche, welche durch sich selbst gewiß sind, welche als Axiome keiner weitern Erklärung bedürfen. Um demnach eine Sache zu erklären, muß man auf das allgemeine Wesen derselben zurückgehen; denn nur in ihm liegt der Realgrund für die einzelne Erscheinung; aus dem Wesen derselben folgt, weßhalb sie so sein muß und nicht anders sein kann. Der wirkliche Schluß geht demnach vom Wesen der Sache aus, fordert das Prinzip derselben als Mittelbegriff und wird so zum Beweise. Da der Beweis nur auf unzweifelhaft gewissen Sätzen beruhen kann, die unzweifelhafte Gewißheit der eben erwähnten Axiome aber nicht zu erweisen ist, so kommt Aristoteles zu der Annahme eines unmittelbaren, auf der Vernunft beruhenden Wissens. Daneben aber ist das Wissen, wenn auch immer nur relativ, auch durch die Induction zu erreichen. Diese nämlich geht, nicht wie die Deduction von oben nach unten, sondern von unten nach oben. Sie faßt die Einzelwesen der Gattung ins Auge, um von hier aus mit Hülfe der abwägenden und die Prämissen prüfenden Dialectik das Wesen kennen zu lernen. Die ἐπαγωγή geht indeß über das Wahrscheinliche nicht hinaus. Indem nun der Beweis von dem Wesen

Digitized by Google

der Sache, von dem τὸ τί ἦν εἶναι (cfr. §. 59) ausgeht, führt er zu dem λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, zur Definition. Dieselbe besteht aus der Gattung und den Unterschieden, welche in derselben enthalten sind. Sie muß von oben nach unten gehen, von der Gattung zu den durch dieselbe begründeten Arten, und zwar so, daß nicht bloß die Unterschiede aufgezeigt, sondern so, daß dieselben in ihrer nothwendigen Reihenfolge mit genauer Berücksichtigung des jedesmal Bedingenden und Bedingten erkannt werden. So kommt unser Philosoph mit der Forderung, welche wir bei Plato kennen gelernt haben, überein. Dieselbe bleibt indeß hier wie dort ein bloßes Postulat.

Diese in kurzen Zügen geschilderte aristotelische Logik ist, wie wir bereits wissen, die Vorschule, welche das Denken für das Verständniß der Metaphysik vorbereitet. Die Seele hat zwar das Wissen implicite in sich, aber bloß der Anlage nach. Das Erkenntnißvermögen muß demnach entwickelt werden und indem sich mit dieser Entwickelung auch ein immer reicheres Wissen erzeugt, schreitet das Denken allmählig dem höchsten Ziele zu, nämlich der Lösung desjenigen Problems, welches der Metaphysik vorbehalten ist. Der Unterschied zwischen Logik und Metaphysik ist demnach ein bloß relativer und der eigentlichen Intention nach müßte letztere als die höhere Stufe von ersterer aufgefaßt werden. Darin läge aber, daß die Logik auch zugleich Metaphysik sein müßte. Dem widerspricht die Behauptung, daß die aristotelische Logik bloß formalen Charakter habe, nicht; denn die wirkliche Erkenntniß des Wesens der Dinge ist ihre eigentliche Aufgabe und der Maaßstab, nach dem sie ihren Werth bemessen sehen will. Auch darf man das, was Spätere aus der in Rede stehenden Logik gemacht haben, nicht mit dem Ursprünglichen verwechseln. Wenn ferner Aristoteles ein unmittelbares Wissen behauptet: καί τοι πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστί, καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως ἢ δι' ὁρισμῶν· δεῖ γὰρ ἐξ ὧν ὁ ὁρισμὸς προειδέναι καὶ εἶναι γνώριμα, Metaph. I, 9 — so liegt darin, daß er das Denken mit dem zu Erkennenden prinzipiell in Verbindung gesetzt hat. Die Entwickelung des Denkens und mit ihr die Entwickelung des Wissens kann demnach auch nicht anders, als mit objectiver Wahrheit verbunden gedacht werden.

§. 58.

e. Eintheilung.

Die Eintheilung der aristotelischen Philosophie ergiebt sich aus dem Inhalte und der Reihenfolge der in §. 55 genannten Schriften. Wir haben die Logik im Sinne ihres Urhebers in die Einleitung verwiesen und

Digitized by Google

haben demnach als ersten Theil der eigentlichen Philosophie die Metaphysik, oder die πρώτη φιλοσοφία, zu betrachten. Als „erste" Philosophie sucht sie die höchsten Probleme des menschlichen Denkens zu lösen und bildet so die Voraussetzung für alle wissenschaftlichen Untersuchungen. Der Zeit nach gehört sie wahrscheinlich zu den spätesten Arbeiten des Aristoteles, wenigstens in der uns vorliegenden Ausführung. An die Metaphysik schließt sich naturgemäß die Physik und an diese die Ethik. Diese sachgemäße Eintheilung (cfr. §. 39, Plato) ergiebt jedenfalls die klarste und übersichtlichste Darstellung, wenn gleich Aristoteles selbst andere Eintheilungen anführt: z. B. die praktische, poetische und theoretische Philosophie (Metaph. VI, 1) welch' letztere dann wieder in die τρία γένη Physik, Mathematik und Theologie zerfällt, Metaph. IX, 7; letztere gilt als pars pro toto, insofern sie den wichtigsten Theil der Metaphysik bildet.

A. Die Metaphysik.

§. 59.

a. Die Substanz.

Nach Plato liegt das substanzielle Wesen der Dinge in den Ideen; ihnen gegenüber kann bei der sinnlichen Erscheinung von einem wirklichen Sein nicht die Rede sein. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, wie gerade diese Annahme dem Vorgänger des Aristoteles die Erklärung der Dinge unmöglich gemacht hat. Unsere Hinweisungen gründeten sich im Wesentlichen auf die Philosophie des Aristoteles; diese beschäftigt sich in solchem Maaße mit der platonischen Ideenlehre, daß der Nachweis ihrer Unhaltbarkeit für unsern Philosophen von überaus großer Wichtigkeit gewesen sein muß. Die vorsokratischen Denker werden zwar eingehend berücksichtigt, (cfr. z. B. Metaph. I, 7 ff.) aber die Kritik Plato's tritt so sehr in den Vordergrund, daß man sehr wohl begreift, wie eben diese Kritik für Aristoteles mit dem Aufbau des eigenen Systems im innigsten Zusammenhange gestanden hat. Aristoteles stimmt mit Plato darin überein, daß das Denken nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine zu erfassen hat; denn das Einzelne entsteht und vergeht in unabläßigem Wandel und die Beschäftigung bloß mit ihm wäre eine des Denkens unwürdige Aufgabe. Aber daß nun in Folge dessen auch alle Wesenheit in das Allgemeine, die Idee, fallen soll, so daß das Einzelne des substanziellen Seins vollständig baar wäre, — eben dieser Ansicht widerstreitet Aristoteles auf's Entschiedenste und gerade

Digitized by Google

hier ist der Kern- und Mittelpunkt seiner Verschiedenheit von Plato zu suchen. Nicht in dem Allgemeinen, sondern in dem Einzelnen ist das Wesen enthalten; — nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne ist Substanz. Indem das Einzelne als Substanz gefaßt wird, wird es so gedacht, daß es seine Existenz sich selbst verdankt und nicht durch etwas Anderes begründet wird; es ist causa sui. *οὐσία* (Substanz) *δὲ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μητ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* Kateg. 5. *Τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει;* sie ist die ursprünglichste Inhaberin des Seins und demgemäß das Fundament aller Wirklichkeit. Neben dieser Einzelsubstanz besteht die Gattung nicht als etwas Wirkliches; sie ist nicht das unum praeter multa, sondern vielmehr das unum de multis: *εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* So ist die Gattung zwar allen Einzeldingen gemeinsam, aber sie wird erst in dem Einzelnen wirklich. Neben dieser *πρώτη οὐσία* wird der Gattung aber doch eine *δευτέρα οὐσία* zugesprochen. Sofern sie nämlich das einer Reihe von Einzelsubstanzen gemeinsame Wesen in sich befaßt, kann auch sie Substanz genannt werden. So fällt z. B. der Begriff *ἄνθρωπος* unter den Gattungsbegriff *ζῷον*; aber der Gattungsbegriff drückt doch nur die gemeinsamen qualitativen Bestimmungen des Einzelnen aus, welche nur in diesem, nicht in jenem wirklich sind; der volle Substanzbegriff kommt eben deßhalb nur dem Einzelnen zu: *οὐ γὰρ ἔν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον*, Kateg. 5. Fällt nun das Wesen nicht in das Allgemeine, sondern vielmehr in das Einzelne, dann sollte man meinen, müßte sich auch das Erkennen vor Allem auf letzteres richten; denn das Denken hat es ja mit der Erkenntniß des Wesens zu thun: *ἐκεῖνο δὲ φανερὸν, ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν*, Metaph. VII, 4. Wir wissen indeß bereits (cfr. auch §. 56) daß das Wissen nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, Prinzipielle in's Auge zu fassen hat. Nur scheinbar liegt hier ein Widerspruch vor. Das Einzelne nämlich könnte doch nur dann der der Erkenntniß würdigste Gegenstand sein, wenn es etwas Bleibendes wäre. Es ist zwar als Substanz die erste und realste Erscheinung des Wirklichen; aber die Einzelsubstanz vergeht, während die Form nicht aufhört, den Stoff zu durchdringen (cfr. den folg. §.). Das Wesenhafte in der *οὐσία*, das *ἐνεργείᾳ ὄν*, ist zwar nicht etwas Substanzielles; denn Solches kommt, wie wir sehen werden, neben den Einzelsubstanzen nur der Gottheit zu; auch

Digitized by Google

ist auf die oben erwähnten δεύτεραι οὐσίαι kein Gewicht zu legen. Aber jenes Wesenhafte ist der Gegenstand für den λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, für die Begriffsbestimmung, Definition. Erkennen heißt begründen. Indem es sich also um die Erkenntniß dessen handelt, was die Substanz in ihrer jeweiligen Erscheinung begründet, muß sich das Denken auf eben dies Begründende, d. h. auf das Allgemeine richten. Da indeß auf der andern Seite das Allgemeine nur im Einzelnen wirklich ist, so ist die Erkenntniß desselben ohne Erkenntniß des letzteren unmöglich; wir müssen uns deßhalb hier der großen Bedeutung erinnern, welche Aristoteles der Erfahrung und Beobachtung beilegt. So ist die Forderung, daß das Allgemeine Object des Erkennens sein soll, κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν, mit dem Grundsatze, daß nur das Einzelne wirklich sei, sehr wohl in Einklang zu bringen. Das Denken geht von oben nach unten und gelangt so zur Erkenntniß des Wirklichen; es verfolgt den Begriff in seiner Verwirklichung, während andrerseits der umgekehrte Weg zu jener Erkenntniß beiträgt.

§. 60.

b. Entwickelung des Substanzbegriffes.

Aristoteles bezeichnet das Wesen mit dem Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι. Er versteht darunter den Wesensgrund des substanziellen Seins, also das Allgemeine, welches sich im Einzelnen verwirklicht, jedoch vor dieser Verwirklichung gedacht: λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι, Metaph. VI, 7. Zu diesem Wesensgrunde, εἶδος, welche Bezeichnung mit dem τὸ τί ἦν εἶναι identisch ist (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν), kommen noch drei andere die Substanz bedingende Ursachen hinzu, nämlich die ὕλη, τὸ ἐξ οὗ, der Grund, τὸ διὰ τί und der Zweck, οὗ ἕνεκα. Metaph. I, 3. Ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ' ἀγαθόν; cfr. Physik II, 3. — Da indeß Grund und Zweck wesentlich dasselbe besagen, indem beide nur verschiedene Seiten desselben Entwickelungs-Processes ausdrücken, und da ferner die Form, εἶδος, als die Energie in der Entwickelung zu betrachten ist, so werden dadurch die genannten vier Ursachen auf zwei reducirt: τὸ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις, Physik II, 7. Stoff und Form, εἶδος und ὕλη,

Digitized by Google

sind demnach die beiden der Substanz zu Grunde liegenden Principien. Die Form ist, wie wir gesehen haben, das Wesen und somit auch das Wirkliche. Wenn demnach nach dem vorhergehenden §. nur die Einzelsubstanz Wirklichkeit hat, so ist das so zu verstehen, daß ihr dieselbe von der Form zugebracht wird. Diese ist die Energie des Werdens, welche in dem Gewordenen zur Ruhe kommt. Sie verhält sich zu den Dingen nicht, wie das Urbild zum Abbilde; sie steht nicht in seeliger Allgenugsamkeit der ihr unangemessenen Welt des Vergänglichen gegenüber; sie strebt vielmehr den Dingen zu, um durch ihre Verwirklichung in denselben und somit durch ihr Bewirken der Dinge zu dem ihr angemessenen Wesen zu gelangen. Diese Verwirklichung aber setzt Etwas voraus, in dem sie stattfinden kann; denn wenn die Form sich vor ihrer Verwirklichung in den Dingen in einem ihr unangemessenen Zustande des Seins befindet, dann muß nothwendig etwas von ihr wesentlich Verschiedenes hinzukommen, wenn ihr Zustand gerade in den Dingen zur Vollendung kommt. Und das eben ist die ὕλη, der Stoff. *Αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται*, Phys. I, 7. Der Stoff ist zwar ungeworden und unvergänglich, *ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι*, Phys. I, 9; aber im Verhältniß zur Form ist er die Negation derselben, die *στέρησις*. Diese Negation ist aber nicht im absoluten Sinne aufzufassen, sondern so, daß der Stoff zwar an sich ein Unwirkliches, Nichtseiendes ist, daß aber aus diesem Unwirklichen das bestimmte Sein werden kann; in dem Nichtseienden ist demnach das Sein der Anlage nach enthalten. Während also die Form das Wirkliche ist, ist der Stoff das Mögliche. *Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια*, de anima II, 1; das Sein des Stoffes ist ein *δυνάμει ὄν*, das der Form ein *ἐνεργείᾳ ὄν*, oder, was nahezu dasselbe ist, ein *ἐντελεχείᾳ ὄν*, indem ersteres mehr die Thätigkeit, letzteres mehr den vollendeten Zustand ausdrückt. Bei dem Stoffe wird die *πρώτη ὕλη* von der *ἐσχάτη ὕλη* unterschieden; den Begriff jener erhält man, wenn man von allem Bestimmten abstrahirt und das durchaus form- und eigenschaftslose Substrat der Materie in's Auge faßt; — diese ist als der für die Verbindung mit einer bestimmten Form bereits fertige Stoff zu denken. *Λέγω δὲ ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν*, Metaph. VII, 3; bei der *ἐσχάτη ὕλη* denke man an den Stein und die daraus zu verfertigende Bildsäule. Soll sich also die Form mit dem Stoffe zur Substanz eines bestimmten Dinges verbinden, dann kann das nur so geschehen, daß der

Digitized by Google

Stoff als ein bestimmter (ἐσχάτη ὕλη) der Form entspricht und da die erste, allen Dingen zu Grunde liegende Materie diese Bestimmung nicht enthält, so muß dieselbe eine lange Entwickelungsreihe durchlaufen, bevor die Form jene Verbindung mit ihr eingehen kann. Innerhalb dieser Entwickelungsreihe kann ein und dasselbe die Form des Niederen und zugleich der Stoff des Höheren sein. So ist z. B. der Stein die Form des Substrats, aus dem die Substanz des Steins wird, während er andererseits der Stoff für die Form der Statue ist, welche die Hand des Künstlers aus ihm meißelt. Die Welt der Substanzen ist demnach in ihrer Gesammtheit eine Entwickelung vom Unvollkommensten zum Vollkommensten, in welcher das Mögliche allmählig zum Wirklichen und das Wirkliche hinwieder zum Möglichen einer höheren Wirklichkeit wird. Wie es einen Grundstoff, nämlich die bestimmungslose Materie und eine reine Form, nämlich die Gottheit, giebt, so giebt es zwischen diesen beiden Polen eine unendliche Reihe von Formen und Stoffen, welche sich von unten nach oben zum wirklichen Sein der Dinge durchdringen. Haben sich indeß Form und Stoff zu einer bestimmten Substanz verbunden, dann dürfen beide in keiner Weise als getrennte Wesen betrachtet werden; es sind vielmehr bloß verschiedene Betrachtungsweisen, wenn dasselbe Ding als Form, oder als Stoff, seiner Wirklichkeit oder Möglichkeit nach in's Auge gefaßt wird; factisch bilden beide ein Ganzes; (ἔστι δ'ὥσπερ εἴρηται) καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἓν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, Metaph. VIII, 6. Wenn nun bei dieser substanziellen Einheit alle Thätigkeit in die Form, alles Leiden dagegen in den Stoff verlegt wird, so ist dabei doch festzuhalten, daß auch dem Stoffe ein gewisses Maaß von Selbstständigkeit nicht abgesprochen werden darf. Indem nämlich die Natur ihre Zwecke verwirklicht, können Gebilde hervortreten, welche jenem Zwecke nicht entsprechen, ein Umstand, welcher aus dem incongruenten Verhältnisse zwischen Form und Stoff und also aus einem Reagiren des letzteren gegen erstere abgeleitet wird, Physik I. 5 verglichen mit II, 5. Aber auch abgesehen von dergleichen die Naturzwecke vereitelnden Zufälligkeiten wird dem Stoffe auch die Bedeutung der οὐσία beigelegt: ὅτι δ'ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, Metaph. VIII, 1. Aber die οὐσία ist eine andere, als die der Substanz; nur dieser kommt das volle, bestimmte Sein zu. Die Materie ist ja nach der Meinung unseres Philosophen ganz ohne Zweifel; aber ihr Sein ist ein völlig unbestimmtes; erst die Form

Digitized by Google

gestaltet sie zum bestimmten Sein der Substanz. Wird aber die Substanz erst in diesem Gestaltungsprocesse als das τρίτον ἐκ τούτων, nämlich, der ὕλη und der μορφή, wirklich, dann ist es ganz natürlich, daß dem Stoffe im Verhältniß zur Form eine reale Bedeutung beigelegt werden muß. Die Form würde ohne den Stoff ein Allgemeines bleiben, wie andererseits der Stoff ohne die Form in alle Ewigkeit eine unerkennbare πρώτη ὕλη, ein ἄπειρον, sein würde. Beide sind in ein und derselben Thätigkeit begriffen, nämlich in der Bewegung, welche alle Veränderung und somit alles Sein hervorbringt; nur daß die Bewegung von der Form bewirkt wird, während sie im Stoffe zwar implicite enthalten ist, aber erst durch das Hinzutreten der bewegenden Form aus ihrem Schlummer geweckt wird: ἡ κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἴδει, ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ κινητῷ κατ' ἐνέργειαν. Trifft die bewegende Form mit einem solchen Stoffe zusammen, welcher die ihr entsprechende mögliche Bewegung enthält, dann wird letztere wirklich und die Bedingung für das Entstehen der betreffenden Substanz ist somit erfüllt. — Das Hauptgewicht beruht demnach darauf, daß die Form für den Stoff da ist und umgekehrt, cfr. §. 56. Ihre Verbindung resp. Berührung erzeugt die Welt des Wirklichen; das ἐνεργείᾳ ὄν sucht das Feld, auf dem es seine Energie bethätigen kann, während das δυνάμει ὂν seiner Verwirklichung durch jenes entgegenharrt. So werden Form und Stoff begrifflich mit einander vermittelt; der νοῦς des Anaxagoras kommt, wenn auch wesentlich modificirt, zur vollen Geltung und die Einseitigkeiten des Heraklit und der Eleaten werden prinzipiell überwunden. Das Werden wird erklärt und das Verhältniß des Werdens zum Sein genau bestimmt. Die oben erwähnte Stufenfolge nun im Bereiche des Wirklichen, die Reihe der Substanzen, welche vom Niedrigsten bis zum Höchsten fortgeht, läßt uns hier die Frage aufwerfen, worin denn diese Reihe zum Abschluß komme und wie sich ihre höchste Stufe zu den übrigen Gliedern der Reihe verhalte. Die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich aus der Betrachtung der aristotelischen Gottheit.

§. 61.

c. Die Gottheit.

Das Wesen, τὸ τί ἦν εἶναι, bringt, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, durch seine Verbindung mit der ὕλη das Wirkliche hervor. Indem die Form, das Bewegende, zu dem Stoffe, als dem der Bewegung Fähigen hinzutritt, entsteht die Welt des substanziellen Seins. Jede Einzelsubstanz von der niedrigsten bis zur höchsten setzt die reine, bewegende Form

Digitized by Google

voraus und muß deßhalb auch, wenn man die ganze Welt des Seins zusammenfaßt, für dieselbe ein erstes Bewegendes, ein πρῶτον κινοῦν, angenommen werden, welches frei von allem potentiellen Sein nicht selbst in die Bewegung verflochten und doch der Grund aller Bewegung ist. Ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶν· ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὃν· καὶ ᾗ ἀνάγκη καλῶς καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσανταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἁπλῶς, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Metaph. VI, 7. Das τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον, die Gottheit ist die rein geistige, aller Stofflichkeit enthobene Substanz. Sie ist ewig, wie die durch sie bewirkte Bewegung ewig ist; ihr absolutes Leben ist das der ungetrübtesten Seeligkeit: φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Metaph. XI, 7. Die Gottheit ist der des menschlichen Denkens würdigste und höchste Gegenstand; der Mensch schaut in ihr die ihm selbst fehlende Vollkommenheit; der Gedanke an Gott erfüllt ihn deshalb, wie mit der größten Ehrfurcht, so auch mit der größten Liebe. Die Betrachtung der Natur in ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, führt zum Glauben an die Gottheit, indem jene als das Werk von dieser erkannt wird: Cicero, de natura Deor. II: Wenn Menschen lange im dunklen Schooße der Erde zugebracht hätten und sie schauten plötzlich die Natur in ihrer ganzen Größe, Land und Meer, Sonne, Mond und Sterne in dem ewigen Gleichmaß ihrer Bewegungen „haec cum viderent profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur.“ Indem Gott reiner Geist ist, muß seine Thätigkeit dieser ihm eigenthümlichen Wesensbestimmtheit entsprechen; dieselbe ist demnach reines Denken. Gottes Thätigkeit besteht nicht in dem Verfolgen eines außer ihm liegenden Zweckes; der absolut Vollkommene denkt sich selbst, nur in dem eignen Wesen findet seine Denkthätigkeit den ihr angemessenen Gegenstand. De coelo II, 12. Indem Gottes Thätigkeit so auf das reine Denken beschränkt wird, ist die von ihm ausgehende Bewegung so zu fassen, daß er, als der höchste Gegenstand der Liebe, Liebe erweckt, welche ihm zustrebt, Metaph. XI, 7. Gott ist der Inbegriff aller Vollkommenheit und als solcher die ewige Bedingung des Werdens; eben darum ist aber dem Werden seine Richtung ein für allemal vorgeschrieben: movet autem hunc in modum. quod appetibile est et quod est intelligibile, ita movet, ut ipsum non moveatur, horum prima eadem:

Digitized by Google

mamque expetibile id est quod pulchrum apparet, quod autem voluntate expetibile primum, id est, quod omnino pulchrum: expetimus autem magis, quia videtur, quam videatur, quia expetimus, principium enim intellectio: intellectus autem ab intelligibili cietur; at intelligibile seriem per se propriam efficit, atque hujus substantia prima, ejusque illa, quae simpliciter constat et actu, Metaph, XI, 7. So steht Gott als höchste, selbstbewußte Substanz der Welt gegenüber und ist doch zugleich völlig begrifflich mit ihr vermittelt. Es ist, wie bei einem Heere: *καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν*, Metaph. XI, 10. Plato hat sich den Weg zur Gottheit verbaut, obgleich sein ganzes System von dem wärmsten religiösen Hauche durchweht wird; Aristoteles läßt bei seinem Streben nach theoretischer Erkenntniß diesen Hauch vermissen; aber er steigt denkend zur Gottheit empor und erkennt in ihr die zusammenfassende Einheit und Trägerin seines ganzen Systems. Dasselbe strebt der Gottheit zu und gipfelt in ihr; erst in Gott findet der denkende Geist den gesuchten Ruhepunkt. Indem die Formen, welche die Reihe der Einzelsubstanzen bewirken, mit Gott, als dem ersten Bewegenden, in Beziehung gesetzt werden, steht die ganze Fülle des Seins zu ihm in Beziehung. Jene Formen können aber unmöglich von dem göttlichen Denken ausgeschlossen sein, sonst würde jene Beziehung aufhören. Das Sichselbstdenken Gottes schließt das Denken jener Formen ein; damit wird dem göttlichen Denken nicht zu nahe getreten; denn die Formen sind das, was sie sind, eben nur durch Gott. Sie bewirken als selbstständige Prinzipien das substanzielle Sein; aber ihre absolute Selbstständigkeit findet in Gott ihre Schranke. Diese Meinung wäre nur dann gegen den Geist der aristotelischen Philosophie, wenn in derselben die Gottheit nicht die bereits geschilderte Bedeutung hätte. Es wäre dann, wie bei Plato, dessen System durch die absolute Selbstständigkeit der Ideen gegenüber der Gottheit die begriffliche Vermittlung unmöglich macht. Indem die Formen sich verwirklichen, verwirklichen sich die ewigen göttlichen Gedanken. Das göttliche Denken, die *νόησις νοήσεως* (Metaph. XI, 9,) wäre ohne diesen ihm durchaus entsprechenden Inhalt nicht die absolute Seligkeit, sondern ein Schlafen und Träumen, cfr. Brandis, Griech. röm. Philos. II, 2. Hierbei darf natürlich nur an die durchaus zweckentsprechende Verwirklichung der Formen gedacht werden; die Schwierigkeiten, welche der Begriff der Materie mit sich bringt, werden uns später vor Augen treten. — So ist Aristoteles „der erste wissen-

Digitized by Google

schaftliche Begründer des Theismus". Die pantheistische Ansicht von einer Immanenz der Gottheit in den Dingen ist ihm vollständig fremd. In Bezug auf die damalige Volksreligion sucht er zwar den Kern von der Schale zu unterscheiden, betont aber im Uebrigen noch schärfer, als Plato den mythischen Charakter der griechischen Götterlehre. Das Wohl und die sittliche Tüchtigkeit des Staates freilich kann er sich ohne die Grundlage der Religion nicht denken. — Wir steigen nunmehr von der religiösen Höhe, zu der sich Aristoteles emporgeschwungen hat, hernieder, um das Reich des Bewegten, die Natur, näher ins Auge zu fassen.

B. Die Physik.

§. 62.

a. Natur und Welt.

Während die Gottheit als das Unbewegte in dem Denken ihres eignen Wesens die Fülle ungetrübter Seligkeit genießt und während die Producte der Kunst und der menschlichen Thätigkeit überhaupt des Triebes nach Veränderung ermangeln, sind die Gegenstände der Natur in unabläßiger Bewegung und Veränderung begriffen. Das Prinzip, auf welchem diese *μεταβολὴ* oder *κίνησις* beruht, haben wir in der Metaphysik kennen gelernt; es ist die Form, welche den Stoff sucht, und der Stoff, welcher der Form zustrebt, um durch dieselbe die in ihm enthaltene Möglichkeit zu verwirklichen. Indem das Mögliche durch die Form entwickelt und gestaltet wird, entsteht die Substanz, das wahrhaft Seiende, um sich aus diesem alsbald wieder in jenes umzuwandeln. Neben diesem allgemeinen Grundprinzip des Entstehens und Vergehens, wird eine dreifache Bewegung unterschieden, nämlich die quantitative, qualitative und räumliche, die *κίνησις κατὰ μέγεθος*, *κατὰ πάθος* und *κατὰ τόπον*, oder auch *κατὰ τὸ ποσὸν*, *τὸ ποιὸν* und *τὸ ποῦ*. Da indeß die Vermehrung und Verminderung nicht ohne Ortsveränderung in Bezug auf das plus oder minus der Materie denkbar ist und da die quantitative Bewegung nicht ohne die auf der räumlichen Bewegung beruhende Berührung zu Stande kommt, so ist die räumliche Bewegung stets mit den beiden ersteren verbunden. Dabei drängt sich uns naturgemäß die Frage nach der Beschaffenheit des Raumes, als der Grundlage jener Veränderung auf. Der Raum, *τόπος*, ist die dem umschlossenen Körper zugekehrte Grenze des umschließenden Körpers; *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*; den Raum als Ganzes umschließt demnach die Grenze der Welt. Da diese

Digitized by Google

Definition des Raumes sich lediglich auf die Grenze bezieht, innerhalb deren ein Körper ist und da die Grenze nur am Körper sein kann, also ohne Körper unmöglich ist, so folgt daraus die Unmöglichkeit des leeren Raumes. — Ebenso führt die Bewegung auf den Begriff der Zeit; denn diese ist mit jener verbunden. Sie ist die *ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* Die Zeit ist sowohl ein zusammenhängendes, als auch ein getheiltes Ganze: Ipsum autem nunc (das Jetzt) continuatio temporis est, praeteritum enim et occidens tempus conjungit, atque ultimum omnino temporis est: est enim hujus quidem principium, illius autem finis, verum hoc non in puncto manente patet. dividit enim potentia tempus, Physik IV, 13. Die Zeit ist ebensowenig wie der Raum, als leer zu denken; sie ist nicht ohne die Bewegung, *τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως*; Physik VIII, 1. Ebendeßhalb ist auch die Zeit ohne Anfang und ohne Ende; denn die Bewegung, an welche sie gebunden ist, ist anfangs- und endlos. — So groß nun auch die Bedeutung der räumlichen Bewegung sein mag, so ist doch auf der andern Seite festzuhalten, daß den eigenthümlichen Prinzipien der aristotelischen Philosophie gemäß der Hauptnachdruck auf die qualitative Bewegung fällt. Die Stoffe sind einer qualitativen Veränderung fähig; zwei Stoffe, natürlich innerhalb derselben Gattung können, indem sich das Eine zum Andern wie das Wirkende zum Leidenden verhält, sich so mit einander verbinden, daß ihre Qualitäten dadurch verändert werden. Ebenso können zwei Stoffe eine solche chemische Verbindung mit einander eingehen, daß aus ihnen ein völlig neuer Stoff wird. Bei einer solchen Mischung, *τὸ πάντῃ μεμῖχθαι*, hat die Selbstständigkeit der beiden sich vermischenden Stoffe völlig aufgehört; der neu entstandene Stoff kann indeß wieder in die beiden ursprünglichen aufgelöst werden: *φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα πρότερον ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν. οὔτε διαμένουσιν οὖν ἐνεργείᾳ ὥσπερ τὸ σῶμα καὶ τὸ λοικὸν, οὔτε φθείρονται, οὔτε θάτερον οὔτ' ἄμφω· σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν*, de gen. et corrupt. I, 10. Gerade in Bezug auf den zuletzt erwähnten Punkt sucht unser Philosoph seine sämmtlichen Vorgänger mit besonderem Nachdruck zu widerlegen. Alles nun, was in der Natur, dem Gebiete des Bewegten, geschieht, ist zweckmäßig; die Naturansicht des Aristoteles ist deßhalb eine durchaus teleologische. *Ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἐνεστί τι θαυμαστόν*, d. i. eben die sich in den Naturdingen offenbarende wunderbare Zweckmäßigkeit. *Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις*

Digitized by Google

οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Um dieselbe zu verstehen, muß sich der Blick auf die obersten Ursachen, oder, mit andern Worten, auf die Formen richten; denn diesen ist die Zweckthätigkeit immanent und nur ihre Erkenntniß ermöglicht deßhalb auch das Verständniß für das zweckmäßig durchgeführte Ganze: φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης· καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ (dem Naturphilosophen) λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δὲ ἡ τινὸς ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους, haec est enim materiae causa, d. h. insofern zu der bez. Form auch der ihr entsprechende Stoff hinzutritt, Physik II, 9. cfr. §. 60. In dem zuletzt citirten §. indeß haben wir gesehen, daß auch der Stoff der Form gegenüber nicht als etwas durchaus Unselbstständiges zu betrachten ist. Eben deßhalb ist die erwähnte Zweckthätigkeit der Natur auch keine absolute, sondern eine beschränkte. Das Eintreten zufälliger Erfolge (αὐτόματον, τύχη, τέρατα) hat seinen Grund in dem Reagiren des Stoffes gegen die Form. Woher aber hat der Stoff diese Selbstständigkeit, und woher kommt es, daß in ihm der Grund für so manche später noch zu betrachtende natürliche Erscheinungen, namentlich auch für das Einzeldasein der Substanzen liegt? Wir wissen, wie der platonische Dualismus zwischen der Idee und der Erscheinung unsern Philosophen zu seinen Prinzipien fortgetrieben hat; wir haben auch in §. 60 nachzuweisen gesucht, daß ihm die begriffliche Vermittlung zwischen Form und Stoff wirklich gelungen ist; wir dürfen indeß hier nicht verschweigen, daß die Materie innerhalb der aristotelischen Philosophie dennoch ein Räthsel bleibt. Da ihr Ursprung nicht abgeleitet wird, so steht sie als etwas Selbstständiges neben der Gottheit. Die Stufenfolge der Substanzen zu immer höherer Vollkommenheit läßt zwar das Streben von der Materie hinweg zur stofflosen Wesenheit erkennen; aber die Materie bleibt dabei doch bestehn. Sollte indeß nicht die Nothwendigkeit der Materie durch die ganze aristotelische Philosophie nachgewiesen sein? Wollte man die Formen nicht in dem Sinne auffassen, wie wir es in §. 61 gethan haben und wie es durch die hohe Bedeutung, welche Aristoteles der Theologie zuschreibt, als gerechtfertigt erscheint, dann müßte man ja auch bei diesen die Frage aufwerfen: „Woher sind die Formen"? Man würde nothwendig auf den platonischen Standpunkt zurückgetrieben, indem man sich nach der Gottheit umsehen müßte, um eine Erklärung für das zu finden, was zu erklären die Ideen nicht im Stande sind. Die Formen haben in der göttlichen Ursächlichkeit ihren Grund; indem sie sich durch ihre Verbindung

Digitized by Google

mit der für sie daseienden Materie verwirklichen, verwirklicht sich der ewige göttliche Weltzweck. Also, — so könnte man folgern, — ist auch die Materie in der göttlichen Ursächlichkeit begründet. Das hat indeß Aristoteles nicht ausgesprochen; aber die Nothwendigkeit der Materie ist für ihn selbstverständlich. Hier ist darauf zu achten, daß unser Philosoph viel zu sehr in dem abstracten Idealismus seines Lehrers gefangen liegt, als daß ihm die richtige Würdigung des Stoffes hätte gelingen können. Wenn auch festzuhalten ist, daß die πρώτη ὕλη als bloßes Gedankending keine reale Existenz hat und daß demnach immer nur von einem bestimmten Stoffe als für eine bestimmte Form daseiend die Rede ist, wodurch beide nicht nur aufs Unzertrennlichste mit einander verbunden werden, sondern auch, indem die Form das Beherschende ist, der Materie lediglich der Werth des Beherrschten zukommt, so wird doch ihre begriffliche Vermittlung mit dem höchsten Prinzip vermißt und die ihr zuerkannte Selbstständigkeit bleibt unbegreiflich. Aristoteles unterscheidet eine irdische und eine himmlische Welt; letztere ist mit dem ewigen, unvergänglichen Aether angefüllt, de coelo I, 3, dessen ursprüngliche Bewegung die Kreisbewegung ist. Die zweite ursprüngliche Bewegung, nämlich die geradlinie, kann ihre Richtung von oben nach unten, oder umgekehrt, vom Umkreis nach der Mitte, oder von dieser nach jenem nehmen; sie ist deshalb in erster Linie mit dem Feuer, welches sich nach oben, und mit der Erde, welche sich nach unten bewegt, verbunden. Von den beiden übrigen Elementen steht das Wasser der Erde, die Luft dem Feuer zunächst; sie sind eben deshalb ein Mittleres zwischen jenen beiden. Die Energie der vier Elemente besteht darin, daß sie nach einem naturgemäßen Orte des Universums streben, um in demselben zur Ruhe zu kommen. Ihre Natur wird näher so beschrieben, daß das Feuer als das Warme und Trockene, die Erde als das Kalte und Trockene, die Luft als das Warme und Feuchte, das Wasser als das Kalte und Feuchte bezeichnet wird. Sie kommen in den irdischen Körpern überall gemischt vor; völlig isolirt und vereinzelt bieten sie sich unserer Wahrnehmung nicht dar. — In der Mitte der Welt ruht die kugelförmige Erde, deren Gestalt aus der diesem Elemente eigenthümlichen Bewegung von selbst folgt. Um die Erde lagert sich als Hohlkugel die Luft und um diese das Feuer; die Grenze des Feuers fällt mit der Grenze des Aethers zusammen; die Gestalt der himmlischen Welt muß demnach ebenfalls die kugelförmige sein. Jeder Stern hat seine bestimmte Sphäre; diese bewegt sich um ihre eigene Axe, während der Stern selbst an derselben Stelle haften bleibt. Die Sphären der

Digitized by Google

Planeten sind als ineinanderliegende concentrische Kreise zu denken. Damit die Bewegung der untern Sphäre durch die über ihr liegende nicht gestört wird, werden zwischen beiden entsprechende Sphären mit völlig gleicher, aber rückwirkender Bewegung angenommen. Die Zahl der Sphären beträgt mit Einschluß des Fixsternhimmels 56. Jede derselben wird von einem Unbewegten in Bewegung gesetzt: *φανερὸν τοίνυν*, weil nämlich dem Bewegten immer ein Unbewegtes zu Grunde liegt, *ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους*, Metaph. XII, 8. Es hat das nichts Auffälliges, wenn man bedenkt, daß Aristoteles die Sterne für beseelte Wesen hält und der himmlischen Welt überhaupt ein solches Maaß von Vollkommenheit zuertheilt, daß die irdische nahezu dagegen verschwindet; er verleugnet in dieser Beziehung ebensowenig wie Plato seine griechische Anschauungsweise. Die vollkommenste Bewegung ist die der Fixsternsphäre; sie wird durch die unmittelbare Berührung Gottes hervorgebracht. Als der Inbegriff aller Vollkommenheit ist sie der Grund jeder andern Bewegung; die eben erwähnten *οὐσίαι*, die Geister, welche die Planetensphären in Bewegung setzen, sind als Mittelwesen zwischen Gott und Welt und demnach als von der höchsten Gottheit abhängig zu betrachten. Die Bewegung in der himmlischen Welt nun bringt die Bewegung innerhalb der irdischen Welt hervor; indem sich dieselbe zunächst auf die vier Elemente erstreckt, wird die mannigfach verschiedene Mischung derselben bewirkt und so entstehen die Stoffe, welche in unabläßiger Veränderung begriffen, die Selbstständigkeit der Elemente dennoch nicht aufheben und in ihrem unaufhörlichen Werden wenigstens einen schwachen Abglanz von der sich zur immer höheren Vollkommenheit entwickelnden Herrlichkeit des Ganzen besitzen.

§. 63.

b. Seele und Leib; der Mensch.

Wir haben in §. 60 gesehen, daß Form und Stoff, sobald sie sich zur Substanz vereinigt haben, ein Ganzes bilden. Da nun bei jedem Organismus die Seele durchaus der Form und der Leib ebenso dem Stoffe entspricht, so ist auch der Organismus ein in sich abgeschlossenes und sich gegen die äußere Welt abschließendes Ganze. Jede Seele erfordert den ihr entsprechenden Leib, wie jede Form sich nur mit dem ihr entsprechenden Stoffe verbindet. Während der stoffliche Leib das Leben der Möglichkeit nach in sich enthält, ist die durchaus stofflose und unkörperliche Seele als das Bewegende die Verwirklichung jener Möglichkeit, die Entelechie des Leibes: *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει*

Digitized by Google

ζωὴν ἔχοντος, de anima II, 1. Sie ist demnach nicht die δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις, wie Plato lehrt, sondern die in einem Andern, aber für sie Daseienden, wirkende Kraft, so daß sie sich durch eben dieses Wirken in einem Andern das ihr entsprechende substanzielle Sein giebt. Der Leib wird überall von der Seele beherrscht; sein Werth besteht darin, den in derselben liegenden Zweck in sich und durch sich verwirklichen zu lassen; er ist demnach gewissermaßen als das Werkzeug der Seele zu betrachten. Der regelmäßige Stufengang in der organischen Welt wird durch den Stufengang des Seelenlebens bestimmt. Die Vollkommenheit der Seele bedingt die Vollkommenheit des Leibes. Den untersten Platz nehmen die Pflanzen ein. Die Funktionen der ihnen eigenthümlichen Seele bestehen in Ernährung und Fortpflanzung der Gattung, τὸ θρεπτικόν: αὕτη ἐστὶν (ἡ θρεπτικὴ) ἡ γεννῶσα· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ φύσις ἡ ἑκάστου, ἐνυπάρχουσα καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν ζῴοις πᾶσιν, gen. anim. II, 4. Die Seele der Thiere geht über die der Pflanzen durch das Vermögen der Empfindung und Ortsbewegung hinaus, τό αἰσθητικὸν und τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον. Der Pflanze fehlt der einheitliche Mittelpunkt des Lebens, die μεσότης; ihre einzelnen Theile sind in den meisten Fällen lebenskräftig; das Ganze und die organische Einheit ist eben deßhalb eine sehr lose. Dasselbe gilt von den Uebergangsstufen vom Pflanzen- zum Thierreiche. Das ausgebildete Thier dagegen repräsentirt den vollkommenen Organismus durch eben jene μεσότης. Aristoteles findet dieselbe im Herzen, als dem Sitze aller Empfindung und giebt diesem somit die Bedeutung, welche sonst dem Gehirn zugeschrieben wird. Die Pflanze ist geschlechtslos, während sich das Thierreich in zwei Geschlechter spaltet; nur bei den niedrigsten Thierarten wird die generatio aequivoca angenommen. Bei der Fortpflanzung gilt der Grundsatz: ἔοικε τὸ γεννώμενον τῷ γεννήσαντι. Das Männliche verhält sich zum Weiblichen, wie das Thätige zum Leidenden. Beherrscht der männliche Saame den weiblichen Stoff vollständig, dann folgt das Erzeugte dem Wesen des Vaters, cfr. hierzu §. 62. Wird diese vollkommenste Erzeugung durch den Mangel an Energie von Seiten des Männlichen vereitelt, so entsteht das Weib als das ἄῤῥεν ἄγονον, als der unvollendete Mann. — Die αἴσθησις, Sinnesempfindung, entsteht auf die Weise, daß die Form des Objects sich dem Subject, als dem der Wahrnehmung Fähigen mittheilt. Indem das Object zunächst auf den entsprechenden Sinn wirkt und diese Wirkung durch das medium des Herzens als dem vermittelnden Organe aller Wahrnehmung (cfr. oben) der Seele mitgetheilt

Digitized by Google

wird, wird letztere in Bewegung gesetzt und erzeugt so die bez. Wahrnehmung. Unter den Sinnen gelten das Gesicht und das Gehör für die vornehmsten; die Farbe theilt sich dem Auge vermittelst der Bewegung der Luft oder des Wassers mit; ebenso wird der Ton dem Ohre durch Luftbewegung zugetragen. Jene Bewegung der Seele, durch welche die Wahrnehmung entsteht, fixirt dieselbe zugleich, wenn auch in abgeschwächtem Maaße. Dieses Beharren der Empfindung nennt Aristoteles *φαντασία* (*ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής*); zu ihr gehört ferner die *μνήμη*, Erinnerung, welche eine bestimmte Wahrnehmung mit einer bereits früher Statt gehabten ähnlichen in Zusammenhang stellt. Ist die Erinnerung eine unwillkürliche, so kommt sie auch den Thieren zu, während die *ἀνάμνησις*, als das bewußte sich Wiederbesinnen, lediglich Eigenthum des Menschen ist. Die *αἴσθησις* bringt nothwendigerweise das Gefühl der Lust und Unlust und eben deßhalb auch das Begehren, die *ἐπιθυμία*, mit sich: *ὅπου αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία*, de an II, 2, cfr. II, 3: *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.* — Der Mensch theilt mit den Thieren die bisher besprochenen Seelenkräfte, unterscheidet sich aber wesentlich von denselben durch den ihm eigenthümlichen *νοῦς*, Geist, Verstand: *λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.* Während die übrigen Seelenkräfte in ihrem Verhältniß zum Körper *ἀχώριστοι* genannt werden, ist der *νοῦς χωριστός*; er ist etwas Göttliches und eben deßhalb ewig und unvergänglich. Diese Eigenschaften kommen indeß nur dem aktuellen Geiste zu, dem *νοῦς ποιητικός*, von welchem der potentielle Geist, der *νοῦς παθητικός*, unterschieden wird: *οὗτος ὁ νοῦς* (der aktuelle) *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργεία, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης, χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστιν* (getrennt gedacht entspricht er dem ihm eigenthümlichen Wesen) *καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ*, de anima III, 5. — Der *νοῦς παθητικὸς* umfaßt das Ganze der sinnlichen Seelenkräfte des Menschen, welche nicht im Stande sind, die Idee desselben zu realisiren, wohl aber dieser Realisirung zustreben. Wie die Farben ohne das Licht der Möglichkeit nach zwar da sind, aber erst durch das Licht wirkliche Farben werden, so ist das Denken in dem leidenden *νοῦς* der Möglichkeit nach enthalten, aber erst das Hinzutreten des thätigen *νοῦς* verwirklicht

Digitized by Google

κ ἔοικε[νοῦς] ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι.
de An. II. 2 (10).

dasselbe. Daß der leidende νοῦς mit dem thätigen denselben Namen führt, darf nicht in Betracht gezogen werden; denn der himmelweite Unterschied beider tritt durch die Vergänglichkeit des einen und die Unvergänglichkeit des andern hinreichend ins Licht. Wo aber von Vergänglichkeit die Rede ist, da darf auch natürlich nicht an ein stoffloses Sein gedacht werden. Die strenge Durchführung der aristotelischen Prinzipien würde in der Substanz des Menschen als der höchsten Entwickelungsstufe im Bereiche des endlichen Seins ihre Grenze finden; aber der νοῦς ποιητικός, in welchem nach Aristoteles der Kernpunkt des menschlichen Wesens liegt, entrückt den Menschen dieser endlichen Schranke. Dieser νοῦς ist eben deßhalb auch nicht mit der Seele, als der Entelechie des Leibes zu verwechseln. Er ist vielmehr dem Wesen nach mit dem göttlichen Geiste identisch. Andrerseits soll er sich dennoch auf natürlichem Wege von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen. Aristoteles scheint in dem potentiellen νοῦς die Einheit der menschlichen Seelenkräfte zu dem aktuellen νοῦς in das Verhältniß des Stoffes zur Form gestellt zu haben. Die leidende Vernunft constatirt bereits den Unterschied zwischen Thier und Mensch, indem sie die der höchsten Stufe des Thierreiches abgehende Möglichkeit einer höheren Entwickelung enthält, welche der thätige Geist zur Ausführung, resp. zum Abschluß bringt. Die passive Vernunft steht in wesentlicher Beziehung zur Empfindung; diese strebt dem Denken zu und drängt somit in jener über sich hinaus, cfr. oben. Indem nun die thätige Vernunft hinzutritt, entsteht, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, die Substanz des reinen Denkens, in welcher das Object mit dem Subjecte, das Denkende mit dem Gedachten, zusammenfällt. Wenn wir oben (§. 61) die Formen, als die ewigen Gedanken Gottes aufgefaßt haben, dann wäre unter diesem höchsten menschlichen Denken das Nachdenken jener Formen und Begriffe zu verstehen. So wird der Mensch mit der Gottheit in die innigste Verbindung gebracht; das bessere Theil an ihm ist ewig und unsterblich wie diese. So wahr es indeß ist, daß unser Philosoph von dem Streben, dem Menschen diese erhabene Stellung zuzuweisen, beseelt gewesen ist, eben so wenig läßt sich verkennen, daß sein System hier bedeutende Schwierigkeiten enthält. Wie nämlich der νοῦς παθητικός entschieden nur ein Nothbehelf ist, um die Kluft zwischen der an den Objecten haftenden Wahrnehmung und der reinen, thätigen Vernunft zu überschreiten und wie überhaupt die begriffliche Vermittelung zwischen Seele und Geist fehlt, so wird dieselbe Vermittelung zwischen dem

Digitized by Google

νοῦς ποιητικός und der Gottheit vermißt. Der aristotelische Gottesbegriff schließt zwar die pantheistische Deutung aus; aber auch jede andere, z. B. spiritualistische Deutung stößt auf große Schwierigkeiten; denn jener νοῦς erscheint im Grunde genommen als ein Mittleres zwischen Gott und Welt und erinnert deßhalb an die platonische Weltseele. Wie er gleichsam wie durch eine Thüre in den Menschen eingeht, so verläßt er denselben wieder, um von Neuem in dem Abgrunde der Allgemeinheit zu versinken.

C. Die Ethik.

§. 64.

a. Tugend und Glückseligkeit.

Nach Aristoteles ist der νοῦς der wesentliche Vorzug des Menschen vor den Thieren. Durch ihn soll der Mensch den Begriff seines Wesens verwirklichen und denkend zu den seligen Höhen der Gottheit emporsteigen. Die Glückseligkeit des Menschen kann eben deßhalb auch nur in der Thätigkeit bestehen, welche der νοῦς entfaltet, um sein Ziel zu erreichen. Die εὐδαιμονία ist kein bloßes Verhalten, kein bloßer Besitz, sondern Energie: ἡ εὐδ· ἐνέργειά τίς ἐστιν, ἡ δ'ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει, ὥσπερ κτῆμά τι. — Die Thätigkeit der Vernunft ist das Denken und zwar das reine Denken, in welchem der Mensch allein zur vollen Ruhe und Glückseligkeit gelangt, cfr. den vorigen §. Er erhebt sich durch sie über die Schranken des Irdischen, um dem Göttlichen ähnlich zu werden. „Ein solches vernunftgemäßes Leben ist besser, als das Leben nach bloß menschlicher Weise; οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει." Die Glückseligkeit ist demnach mit einem Worte die Verwirklichung des menschlichen Wesens seinem höchsten Begriffe nach. Hiermit ist die Lust, ἡδονή, unmittelbar verbunden; dieselbe ist nicht das zu erstrebende Ziel, sondern vielmehr die nothwendige Folge jener tugendhaften Thätigkeit. So oft dieselbe im Laufe ihrer Entwickelung in irgend einem Resultate zur Ruhe kommt, tritt das Lustgefühl als die Freude an eben jenem Resultate hinzu. Naturgemäß ist das Lustgefühl da am Stärksten, wo der Mensch die Früchte der ihm angemessensten, höchsten Thätigkeit genießt, also bei den Erkenntnißresultaten des reinen Denkens. Dasjenige nun, was zur Glückseligkeit führt, ist die Tugend. Die Tugend ist diejenige Beschaffenheit des Menschen, durch welche er das Rechte in der rechten Gesinnung thut. Sie ist

Digitized by Google

nicht möglich ohne Freiheit; denn der Werth der Handlung bemißt sich nach der Möglichkeit freigewollter Entscheidung des Handelnden. Die Naturanlagen, φυσικαὶ ἕξεις, welche dem Menschen ἐκ γενετῆς eigen sind, stehen nicht in der Gewalt seines Willens, während bei der Tugend die auf der Einsicht beruhende freie Wahl nicht fehlen darf. Die Tugend erfordert Uebung; sie ist die ἕξις, ἀφ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. Δῆλον, ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον. Ist nun das Wissen bei der Tugend von überaus großer Wichtigkeit, so darf doch auf der andern Seite das pathologische Element durchaus nicht vernachlässigt werden; denn die Ausübung der Tugend ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der Wille angetrieben wird, das Gute als die Quelle der Lust und Befriedigung zu erstreben. Die Tugend hat die richtige Mitte, μεσότης, zwischen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig, ὑπερβολὴ und ἔλλειψις, inne zu halten. Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν; Ethik N. II, 6. Wo die richtige Mitte liege, muß der Handelnde aus der genauen Betrachtung der gegebenen Verhältnisse ausfindig machen. So ist z. B. die σωφροσύνη die Mitte zwischen Freude und Trauer; die ἀνδρεία die Mitte zwischen Tollkühnheit und Furcht; die ἐλευθεριότης die Mitte zwischen Geben und Nehmen. Die vollkommenste Tugend ist die δικαιοσύνη, Ethik N. V. Sie richtet sich auf das ἴσον: εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον. Indem sie sich in der Gemeinschaft der Menschen bethätigt, befolgt sie den Grundsatz, daß die Güter und Ehren, welche dem Einzelnen zuertheilt werden, nach dem Werthe desselben bemessen werden müssen; dem Tüchtigsten gebührt das Meiste und Beste und umgekehrt. Neben dieser austheilenden Gerechtigkeit hat die ausgleichende bei Rechtsverletzungen dafür zu sorgen, daß das dem Benachtheiligten zugefügte Unrecht ausgeglichen wird, daß demnach dem Rechtsverletzer so viel von seinem Gewinne entzogen wird, als jener eingebüßt hat. Außerdem ist es die Aufgabe dieser Gerechtigkeit, beim Tausch, beim Handel und bei Verträgen darauf zu achten, daß der für das Objekt geforderte Werth zu demselben stets im richtigen Verhältniß steht, daß mithin keine Uebervortheilung Statt findet. Indem Aristoteles den Begriff der Tugend weiter ausdehnt, fallen auch die Begriffe νοῦς und ἐπιστήμη, φρόνησις und τέχνη ins Gebiet der Ethik. Diese

Digitized by Google

Tugenden werden dianoetische genannt, wogegen die eben erwähnten als ethische bezeichnet werden. Während der νοῦς sich mit den allgemeinsten Begriffen als den Voraussetzungen aller Erkenntniß beschäftigt, (cfr. den vorigen §.) sucht die ἐπιστήμη die aus jenen Begriffen sich ergebenden Wahrheiten zu erweisen. Während ferner die φρόνησις als praktisches Vermögen auf die Erkenntniß des für jeden einzelnen Fall Geeigneten, namentlich auf die Erkenntniß der oben erwähnten richtigen Mitte bedacht ist und somit ihrem Werthe nach von der sittlichen Gesinnung des Handelnden abhängt, richtet sich die τέχνη auf ein von dem Ausübenden verschiedenes Objekt, welches ihren Werth bestimmt. Die φρόνησις, als das Haupt der praktischen Tugenden, befaßt unter sich die εὐβουλία und die σύνεσις, von denen erstere die Mittel zur Erreichung des von der Einsicht vorgezeichneten Zieles finden und letztere die Objecte derselben richtig beurtheilen lehrt. Die theoretischen Tugenden gipfeln in der σοφία, als der ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν: δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων, Eth. N. VI. 7. Die sittliche Thätigkeit trägt den Trieb in sich, eine Gemeinschaft zu bilden; die nächste und zugleich innigste Gemeinschaft ist aber die der Freunde. Aristoteles behandelt deßhalb in seiner Ethik die Freundschaft, φιλία, mit Vorliebe und tiefem Verständniß. Die wahre Freundschaft liebt den Freund ohne Rücksicht auf Vortheil und Vergnügen um des Guten willen; sie beruht auf gegenseitiger Hochachtung und ist eben deßhalb nur unter Tugendhaften möglich. Οὗτοι (die tugendhaften Freunde) ταὐγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί. Die wahre Freundschaft erfüllt im höchsten Maaße die Forderungen der δικαιοσύνη; denn in ihr sind beide Theile darauf bedacht, bei Vermeidung jeder Rechtsverletzung nicht nur zu empfangen, sondern auch in gleichem Maaße mitzutheilen.

§. 65.

Der Staat.

Für Plato ist der Staat nicht um seiner selbst willen da; derselbe hat vielmehr den Zweck, die in ihm Wohnenden für die seelige Betrachtung jener höheren Welt tüchtig zu machen. Der Staatslenker steigt deshalb auch nur ungern aus dieser Welt herab, um sich eine Zeitlang mit den Staatsgeschäften zu befassen. Auch Aristoteles findet, wie wir bereits wissen, das höchste und letzte Ziel des Menschen in der Erhebung zum Göttlichen, in der Betrachtung dessen, was über alles Endliche hinausliegt. Aber

Digitized by Google

dies Ziel ist nur das Höchste in Beziehung auf den Einzelnen; die Gemeinschaft der Menschen, wie sie in Wirklichkeit besteht, erfordert eine solche Art und Weise des Zusammenlebens, daß durch dasselbe auf Grund der Tugend die Glückseligkeit der Einzelnen gefördert wird. Der gemeinschaftbildende Trieb, welcher der Tugend eigenthümlich ist, drängt über die Freundschaft hinaus dem Staate zu; erst hier kommt jener Trieb zur Ruhe; denn der Staat gewährt der Tugend das wahre Feld ihrer Bethätigung und verwirklicht somit die Sittlichkeit. Der Zweck des Staates ist τὸ εὖ ζῆν· τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. Der Mensch ist von Natur für ihn bestimmt, φύσει ἐστὶν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν, und kann nur in ihm und durch ihn seine Bestimmung erreichen. Unser Philosoph legt demnach dem Staate einen selbstständigen Werth bei. Aber die Bedeutung des Staates reicht nicht über das irdische Leben hinaus. Wenn auf der andern Seite jene Erhebung zum Göttlichen als die höchste Stufe der Glückseligkeit bezeichnet wird, so sind damit die Grenzen des Staates überschritten und Aristoteles hat deshalb ebenso, wie sein Lehrer, in Bezug auf das höchste Ideal des Menschen die Schranken des griechischen Bewußtseins durchbrochen. Nur unterscheidet er sich dadurch von demselben, daß er den Staat mit dem höheren Leben nicht in unmittelbare Beziehung setzt, gewissermaßen als Vorschule desselben betrachtet. Die natürliche Gemeinschaft und insofern das prius des Staates, ist die Familie. Die von Plato geforderte Weiber- und Gütergemeinschaft wird verworfen. Der Mann soll das Weib nicht als Sclavin, sondern als freies Wesen behandeln; der Vater hat dem Sohne gegenüber die Pflicht, die ihm eigenthümliche Tugend jenem einzubilden, die Sclaverei ist etwas in der Natur Begründetes, aber der Herr darf es bei der Behandlung des Sclaven an Milde und Schonung nicht fehlen lassen. Die Verfassung des Staates muß so beschaffen sein, daß das Wohl der Bürger durch sie gefördert wird. Aristoteles nennt drei solcher Verfassungsformen: βασιλεία, ἀριστοκρατία und πολιτεία. Ihnen gegenüber stehen drei andere, verwerfliche, weil sie auf den eigennützigen Vortheil der Herrscher abzielen: τυραννίς, ὀλιγαρχία und δημοκρατία. Unter der Voraussetzung, daß ein Einzelner sämmtliche Herrschertugenden in sich vereinigt und durch seine Tüchtigkeit alle Anderen übertrifft, ist die Monarchie die beste Staatsform, Polit. III, 13. Auf der andern Seite widerspricht diese Verfassung der Freiheit und Selbstständigkeit der Staatsbürger und somit dem Begriffe der Gerechtigkeit; sie ist deßhalb nur da berechtigt, wo die Untergebenen aus Mangel an Tüchtigkeit keinen

Digitized by Google

Anspruch auf Theilnahme an der Verwaltung erheben können. Die beste Staatsverfassung ist für ein bestimmtes Land jedesmal diejenige, welche den eigenthümlichen Verhältnissen desselben am Meisten entspricht. Nur die Hellenen sind den Barbaren gegenüber als das gebildetste und tapferste Volk befähigt, die beste Staatsverfassung in ihrem Reiche zu verwirklichen. Dieselbe zielt vor Allem darauf ab, die Staatsbürger zu tüchtigen und tugendhaften Männern zu erziehen, damit Alle an der Regierung Theil nehmen können. Die Erziehung ist Sache des Staates, welchem in dieser Beziehung ein unbedingtes Recht über die Kinder zusteht. Ihr Ziel ist die Tugend und das Einprägen des Bewußtseins, daß jeder Einzelne ein Glied des Ganzen ist und als solches innerhalb des Ganzen seine Stelle auszufüllen hat. Als Bildungsmittel sind Gymnastik, Grammatik, Musik und Zeichnen anzuwenden. Da die höchste Aufgabe des Staates nicht darin besteht, Krieg zu führen, so ist auch die Bildung zur kriegerischen Tüchtigkeit nicht die wichtigste. Der Krieg ist nur dann berechtigt, wenn der Friede gefährdet ist. Die Erziehung hat vor Allem die Werke des Friedens in's Auge zu fassen; hierfür tüchtig zu machen, ist ihre höchste Aufgabe.

§. 66.

Die Peripatetiker.

Nach dem Tode des Aristoteles übernahm Theophrast von Lesbos die Leitung der peripatetischen Schule und stand derselben bis gegen 288 vor. Neben ihm nimmt Eudemus von Rhodus eine hervorragende Stelle ein. Beide sind darauf bedacht, die Lehre des Meisters weiter auszubilden, resp. zu berichtigen. Theophrast beschäftigte sich vorwiegend mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen. Er gab dem Begriffe der Bewegung eine weitere Ausdehnung, namentlich auch in Bezug auf das Denken und suchte außerdem das Verhältniß des *νοῦς ποιητικὸς* zu dem *νοῦς παθητικὸς* genauer zu bestimmen. Der Umstand, daß die thätige Vernunft sogleich bei der Geburt in den Menschen kommt, soll den Widerspruch, welcher darin liegt, daß dieselbe von außen her in die Seele dringt, heben. Eudemus richtet sein Hauptaugenmerk auf die Theologie und hebt namentlich hervor, daß der Begriff der Berührung, vermittelst welcher die Gottheit die Welt bewegen soll, dem rein geistigen Wesen derselben widerspreche. Strato aus Lampsacus, Theophrast's Nachfolger, trägt mit Recht den Namen des Physikers. Er verwirft den *νοῦς* in welchem Aristoteles das eigentliche Wesen des Menschen erkannt hatte und setzt an die Stelle der Gottheit die blinde, unbewußte Naturnothwendigkeit. Die körperlichen

Digitized by Google

Kräfte, namentlich die Wärme und die Kälte, sollen hinreichen, das Werden und die Entstehung der Dinge zu erklären. Die Seele hat ihren Sitz in dem den Augen zunächst liegenden Theile des Gehirns; sie ist nicht unbewegt, sondern bewegt; die niedrigsten und die höchsten Seelentheile sind dem Wesen nach identisch und bilden ein Ganzes. Aristoxenus aus Tarent war durch die pythagoräische Schule hindurchgegangen und bildete die Theorie der Musik auf Grund genauer Beobachtung in ausführlicher Weise aus. Die Seele ist nach ihm die Harmonie des Leibes. Dicäarch aus Messene setzt die Seele ebenfalls mit dem Leibe in die unzertrennlichste Verbindung; sie ist kein für sich bestehendes Wesen. Die Seelensubstanz ist in allem Körperlichen enthalten und wird durch die bestimmte Mischung desselben im menschlichen Leibe zur einzelnen Seele individualisirt. Außer den genannten Männern sind noch zu erwähnen: Phanias aus Lesbos, Klearchus aus Soli, Heraklides, der Pontiker u. A. Seit Lyko aus Troas, dem Nachfolger des Strato, wird die Metaphysik und Physik noch mehr, denn zuvor, von den Peripatetikern vernachlässigt. Dem Lyko folgte Ariston von Keos und diesem Kritolaus aus Pharselis. Ferner gehören hierher: Diodorus, Staseas und Kratippus. Die peripatetische Schule führt die Lehre des Meisters im Wesentlichen nicht weiter. Einzelne Widersprüche des Systems werden zwar erkannt; aber die Lösungen, welche dieselben beseitigen sollen, erfüllen die gestellten Aufgaben nicht. Während das Streben der aristotelischen Philosophie unverkennbar über das Endliche hinweg auf die Gottheit gerichtet ist, finden wir bei den meisten Peripatetikern das gerade Gegentheil. Sie halten fest an der von dem Meister geforderten empirischen Forschung; aber sie sind nicht im Stande, die metaphysischen Grundgedanken desselben neben der Empirie als das Höhere festzuhalten und verfallen somit durch das Hervorheben der Physik und die Vernachlässigung der Hauptsache, der Metaphysik, in die größte Einseitigkeit. Die von Aristoteles nicht gelösten Probleme bleiben nach wie vor bestehen und wenn sich die späteren Peripatetiker wiederum je mehr und mehr der reinen Lehre des Meisters zuwenden und sich auf die Erklärung und Auslegung derselben beschränken, so ist das ein Zeichen von der richtigen Würdigung des eigenen Vermögens jenem umfassenden Geiste gegenüber.

§. 67.

Rückblick.

Socrates hält den Sophisten gegenüber an der Möglichkeit des Wissens fest. Die Frage, wie das Wissen möglich sei, wird dahin beantwortet, daß nur das begriffliche Wissen ein wahres Wissen genannt

Digitized by Google

werden könne. Socrates erkennt seine Lebensaufgabe in dem Aufsuchen dieses Wissens, beschränkt sich dabei aber auf das ethische Gebiet. Indem er durch unmittelbares Unterreden die Unhaltbarkeit vermeintlicher Erkenntnisse nachzuweisen sucht, will er das wahre Wissen durch genaues Erwägen der Gründe und Gegengründe, der Widersprüche und deren Beseitigung gemeinschaftlich mit Andern suchen. Die Tugend erfordert das Wissen; denn nur derjenige welcher das Gute weiß, kann es thun; aber das Wissen um das Gute enthält zugleich den Trieb zur Ausübung desselben in sich. Socrates tritt mit den Anschauungen seines Volkes in Widerspruch und muß äußerlich unterliegen. Aber die unerschütterliche Festigkeit, mit der er bis zum Tode an seiner Ueberzeugung festhält, ist der deutlichste Beweis dafür, daß dieselbe wirklich aus der Wahrheit ist. Während die Socratiker die von Socrates als unzertrennlich mit einander verbundenen Begriffe, Tugend und Wissen, einseitig in's Auge fassen und fortzubilden suchen, bringt Plato am Tiefsten in den Geist seines Lehrers ein. Die von diesem gesuchten Begriffe sind substanzielle Wesenheiten und als solche das wahrhaft Wirkliche. Ihre Heimath ist jener überweltliche Ort, in welchen der Flug des Denkens sich nur mit Mühe emporzuschwingen vermag. Das Verhältniß der höheren Begriffe zu den niederen soll das Nichtsein neben dem Sein erklären und somit den Widerspruch der Eleaten heben, während die den Ideen innewohnenden Kräfte, indem sie das Werden der sinnlichen Dinge bewirken, die Philosophie des Heraklit mit der eleatischen vermitteln. Aber das Endliche ist bloß das Abbild der Idee; alle Wirklichkeit fällt in das Urbild. Das Werden wird deßhalb nicht erklärt, sondern lediglich als Postulat hingestellt. Die Welt der Erscheinungen in ihrem unablässigen Entstehen und Vergehen ist wirklich vorhanden; aber, da nur die Ideen das wahrhaft Wirkliche sind, so bleibt unbegreiflich, inwiefern auch die Abbilder an jener Wirklichkeit Theil haben. Eben so steht die Materie, der Raum, als etwas Selbstständiges neben den Ideen und die Behauptung, daß sie etwas Nichtiges sei, vermag den Widerspruch nicht zu beseitigen. Auf der andern Seite fehlt die Vermittlung zwischen der höchsten Idee und der Gottheit; das Prinzip der platonischen Philosophie macht dieselbe unmöglich. Die sonst in durchaus erhabener Weise aufgefaßte Gottheit tritt wie ein deus ex machina in das System hinein; der Geist Plato's lebt und webt so sehr im Reiche der Ideen, daß er, in seeliges Anschauen der Urbilder versunken, alle Wirklichkeit nur in ihnen findet und eben deßhalb der Welt das ihr gebührende Sein abspricht. Die

Digitized by Google

älteren Akademiker sind der Mehrzahl nach in die pythagoräische Philosophie zurückgefallen; ein Fortschritt der Philosophie des Meisters ist bei ihnen nicht zu finden. Aristoteles hat das System desselben sowohl in seiner Größe, als auch in seinen Schwächen am Tiefsten durchschaut. Die Begriffe sind nicht in ihrem Getrenntsein von den Dingen das wahrhaft wirkliche; vielmehr ist die Substanz, als die concrete Vereinigung des Begriffs und der Materie, der Form und des Stoffes, des ἐνεργείᾳ ὄν und das δυνάμει ὄν, die Verwirklichung des Seins. Die Substanzen entwickeln sich von unten nach oben zu immer größerer Vollkommenheit; erst in der Gottheit als den ersten Bewegenden und der allumfassenden Einheit des Systems kommt die Entwickelungsreihe zum Abschluß. Die Seele ist die Energie des Leibes, die Form, welche den Stoff durchdringt und so die Substanz des Menschen bewirkt. Aber daneben kommt der νοῦς von Außen in den Menschen als das ewige, unsterbliche Theil desselben, welches ihn befähigt, sein höchstes Ziel, nämlich die Erhebung ins Gebiet des reinen Denkens bis zur Verähnlichung mit der Gottheit zu erreichen. Wir haben auf die Widersprüche innerhalb der aristotelischen Philosophie, namentlich auf die fehlende Vermittelung zwischen der Seele und dem νοῦς, so wie auf das Räthsel der Materie s. Z. hingewiesen; wir haben auch bei der Betrachtung der Peripatetiker hervorgehoben, daß Manche jene Widersprüche zwar erkannt, aber bei der Lösung derselben sich je mehr und mehr vom Geiste des Meisters entfernt haben; — aber trotz der Widersprüche ist die Behauptung gerechtfertigt, daß das griechische Denken in Aristoteles seinen Höhepunkt erreicht hat. Das Volk, welches in dem größten seiner Söhne ein solches System aus sich geboren hat, steht bei dieser Geburt am Ende seiner Freiheit und geht dem politischen Untergange entgegen; aber das Denkmal, welches es sich in eben jenem Systeme errrichtet hat, wird nie nntergehn, sondern mit Bewunderung angeschaut werden, so lange es denkende Menschen giebt. —

Nebenstehende Tabelle mag den Gang, welchen die griechische Philosophie bisher genommen hat, mit kurzen Worten und Andeutungen veranschaulichen.

Digitized by Google

Die Jonier:
Grundstoff der Welt.
(Wasser, Luft, τὸ ἄπειρον)

Pythagoräer:
Grundform der Welt.
(die Zahlen, Harmonie.)

Vermittlung beider Probleme.

I.

Die Extreme:
Es giebt keinen κόσμος.

a. die Eleaten. Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Der Entwickelungsprozeß ist unmöglich.

b. Heraklit. Nur das Werden ist, das Sein ist nicht. Ersteres kommt in Letzterem nie zur Ruhe; also ist auch hier kein Prozeß der Entwickelung.

II.

Lösungsversuche.

c. Empedokles Die vier Elemente sind der Grundstoff, das Sein; νεῖκος u. φιλία die bildenden Factoren, welche das Werden vermitteln. Aber die Vermittlung bleibt unbegreiflich.

d. Anaxagoras. Die Homöomerien enthalten die Möglichkeit des bestimmten Seins. Der Verstand ordnet das Ganze und bildet erstere zu letzterem. Aber das Wie wird nicht begriffen.

e. Demokrit. Es giebt nur ein qualitätsloses Sein, die Atome, das Volle und das Leere. Darin liegt die Möglichkeit des Werdens. Die verschied. Schwere bewirkt das Sein. Aber hier, wie vorher.

Also ist die Erkenntniß überhaupt unmöglich:
Die Sophisten.

Aber es muß dennoch ein Wissen geben, nämlich das begriffliche:
Socrates.

Plato.

Die Begriffe werden hypostasirt; die Ideen sind das wahrhaft Wirkliche. Sein und Nichtsein bestehen im Reiche der Ideen harmonisch neben einander. Das Eine ist neben dem Vielen. Das Sein behauptet sich im Wechsel der Erscheinungen. Der Widerspruch zwischen Heraklit u. den Eleaten wird aufgehoben.

Aristoteles.

Plato hat den Dualismus nicht überwunden. Die Form ist für den Stoff da und dieser für die Form. Jener ist das Sein, dieser relativ das Nichtsein. Die Substanz ist das wahrhaft Wirkliche. Sie ist die innigste Vereinigung von Form und Stoff. Die Entwickelung von unten nach oben ist ein fortschreitendes Werden, aber in dieser Entwickelung ist dem Sein seine Stelle gesichert. Die Gottheit als das reine Denken steht an der Spitze des Systems als dessen Höhepunkt und allumfassende Einheit.

Digitized by Google

III. Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

§. 68.

Einleitung. Der Untergang der griechischen Freiheit zunächst durch die Macedonier und später durch die Römer mußte nothwendig auf die geistigen Kräfte des griechischen Volkes nachtheilig wirken. Noch Aristototeles hatte an der Behauptung festgehalten, daß nur die Griechen als das freie Volk zu betrachten und eben deßhalb hoch über die Barbaren zu stellen seien. Aber der Gang der Ereignisse ließ es je mehr und mehr zu Tage treten, daß von Freiheit und politischen Vorzügen Andern gegenüber nur noch im Reiche der Einbildung die Rede sein könne. In dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem freien und bevorzugten Volke hatte der griechische Geist die herrlichsten Blüthen seines Wesens entfaltet; der Untergang des Vaterlandes raubte ihm jenes Bewußtsein und mit dem Verluste des kräftigenden Einheitspunktes ging auch das Vertrauen auf die eigene Kraft verloren. Indem so die Freude an der objectiven Welt schwindet, zieht sich der Geist in die eigene Subjectivität zurück. Es handelt sich fortan nicht mehr um die Erkenntniß der Welt, sondern vielmehr um die Befreiung von der Welt. Die Welt, welche sich der Weise in der eigenen Brust aufbaut, soll ihm die äußere Welt nicht nur entbehrlich machen, sondern sogar dieser gegenüber als das Beste und allein Begehrenswerthe erkannt werden. Neben der praktischen Seite der Philosophie hat die theoretische nur in so fern Berechtigung, als sie zur Verwirklichung jener unumgänglich nöthig ist. Man folgt Plato nicht in's Reich der Ideen, noch sucht man mit Aristoteles die steilsten Höhen des Denkens bis zur Gottheit hin zu erklimmen, — nicht etwa, weil man durch die Widersprüche in jenen Systemen mit Recht an der Wahrheit derselben zweifelte, sondern, weil die Kraft fehlt, in den Geist jener Männer einzudringen und dem Gedankengange derselben zu folgen. Man lehnt sich an nebensächlichere Systeme, besonders die einseitigen Socratiker an, weil man hier die richtige Verwandtschaft findet; die Verwandtschaft mit jenen Heroen der Philosophie ist eine äußerliche. Die Skepsis geht sogar soweit, mit Verzichtleistung auf alles Wissen ihr Ideal erreichen zu wollen. Der Unterschied zwischen der II. und III. Periode ist ein prinzipieller. Der Baum der griechischen Philosophie trägt in Aristoteles die herrlichsten Früchte; aber der Baum ist zu hoch

Digitized by Google

gewachsen und das Auge der Nachwelt ist zu blöde, die Schönheit der Früchte zu erkennen. Aus der Wurzel jenes Baumes sind Nebensprößlinge aufgeschossen, welche minder schöne, aber erreichbarere Früchte tragen. Mit diesen begnügt man sich, um die Freude an jenen späteren Zeiten zu überlassen. Enger ist die Verwandtschaft zwischen der II. und III. Periode nicht. — In der zweiten Hälfte unserer Periode verliert die Philosophie ihren rein griechischen Charakter indem sie sich orientalischen, namentlich jüdischen Einflüssen öffnet. Die auf der Vergötteruug des Selbstbewußtseins und damit der Welt überhaupt beruhende Seligkeit hat sich als Trug und Täuschung erwiesen und die Sehnsucht bricht sich je mehr und mehr Bahn, eine über die Welt hinausliegende Quelle der Seligkeit zu finden. Das immer tiefer dringende Bewußtsein von dem Verfalle der Völker geht mit dem Streben nach Hülfe und Rettung Hand in Hand. Je mehr das Diesseits als der Ort der Noth und des Elendes aufgefaßt wird, desto mehr wird die Gottheit in die unnahbaren Fernen des Jenseits entrückt. Um die auf diese Weise entstandene Kluft auszufüllen, werden Mittelwesen angenommen, welche als die göttlichen Offenbarungsorgane die Wahrheit vom Himmel auf die Erde bringen und dieselbe so für die Menschen vermitteln. Der Mensch selbst vermag nur in den vereinzelten Momenten begeisterter Ekstase die Früchte der Wahrheit unmittelbar zu kosten.

Wir suchen zunächst die Lehren der Philosophen in der ersten Hälfte unserer Periode in ihren Grundzügen kennen zu lernen, um dieselben sodann, da sie trotz der Verschiedenheiten im Wesentlichen zusammengehören, gemeinschaftlich zu beurtheilen; hiernach wird der Neoplatonismus mit seinen Vorläufern zu betrachten sein.

I. Abschnitt.

Die Stoiker, Epikuräer, Skeptiker und Eklectiker.

§. 69.

a. Die Stoiker.

Der Stoicismus wurde gestiftet von Zeno aus Cittium, geboren um 340, welcher sich in Athen durch die Socratiker, besonders durch Krates zum Philosophen ausbildete. Die eigentliche Stiftung der Schule in der

Digitized by Google

στόα ποικίλη fällt kurz vor 300. Zeno erreichte ein hohes Alter und stand in Athen in hohem Ansehn. Seine Schriften sind sämmtlich verloren. Sie werden von Diogenes Laertius, VII, 4 angeführt.

Weiter fortgebildet wurde der Stoicismus durch Kleanthes aus Assus, dessen Hymnus auf den Zeus durch Stobaeus auf uns gekommen ist, Aristo von Chius, Persaeus aus Cittium, Herillus von Carthago und besonders Chrysippus aus Soli, welcher um 209 starb. Dieser gab der stoischen Lehre ihre höchste systematische Ausbildung. Ihm folgten Zeno aus Tarsus, Diogenes aus Seleucia, Antipater aus Tarsus, Panaetius von Rhodus u. A.; auch der Kaiser Marcus Aurelius Antonius, seit 161 n. Ch. gehört unserer Schule an.

Die Stoiker theilen die Philosophie ein in Logik, Physik und Ethik. Durchaus untergeordnet ist die Logik, indem nur einzelne Seiten, welche diese Disciplin in ihrer Ausbildung durch Aristoteles gefunden hatte, ergänzt, oder auch verflacht werden. Die Quelle der Erkenntniß ist die Wahrnehmung; diese theilt vermittelst der Sinne der ursprünglich leeren Seele die Bilder der Objecte mit, wodurch dieselbe gewissermaßen beschrieben wird, (τύπωσις ἐν ψυχῇ). Die Erinnerung hält das Object fest und auf der wiederholten Wahrnehmung des Gleichartigen beruht die Erfahrung, ἐμπειρία; daß die Vorstellung untrüglich sei, ist das κριτήριον, Kennzeichen ihrer Wahrheit. Aber die Vorstellung ist durchaus subjectiv; sie für wahr oder falsch zu erklären, steht im Belieben des Urtheilenden. So kann der Stoiker von den Beweismitteln den beliebigsten Gebrauch machen. Auch die Begriffe, ἔννοιαι, sind etwas durchaus Subjectives, (Nominalismus); objectiv giebt es nur Einzelwesen. Die Gottheit ist nicht die reine Energie, wie bei Aristoteles; dieselbe ist vielmehr der Materie immanent, macht die Welt zu ihrem Organismus; dieser ist das πάσχον, jene das ποιοῦν; beide sind von einander nicht trennbar. Indem die Gottheit als schöpferische Kraft (θεὸς, λόγος, νοῦς, εἱμαρμένη, πρόνοια πνεῦμα, Aether) in der Materie wirkt, entsteht die unbestimmbare Mannigfaltigkeit der Einzeldinge. Die Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des mannigfach getheilten Ganzen läßt auf das vernünftige Denken der Gottheit schließen. Aber da Form und Stoff, Gottheit und Materie nicht bloß in ihrer concreten Verbindung zur Substanz, sondern von Ewigkeit her als absolut identisch aufgefaßt werden, so widerspricht jene Bestimmung dem Wesen des Systems. Im Anschluß an Heraklit fassen die Stoiker die Gottheit als das künstlerische Feuer, τὸ πῦρ τεχνικόν. Dasselbe

Digitized by Google

verwandelt sich zunächst in Luft und Wasser; aus letzterem senkt sich ein Theil als Erde nieder, während das Uebrige theils Wasser bleibt, theils in Luft und aus dieser wiederum in Feuer verwandelt wird. Erde und Wasser verhalten sich zu Feuer und Luft wie der Stoff zur Form, wie das Leidende zum Wirkenden. Als die, Alles mit innerer Nothwendigkeit aus sich bildende und gestaltende Kraft, heißt das Urfeuer *λόγος σπερματικός*, während die *λόγοι σπερματικοὶ* sich auf die von demselben ausgehenden Kräfte zur Bildung des Einzelnen beziehen. Nach Verlauf einer gewissen Zeit wird Alles wiederum vom Feuer verzehrt, aber das Urfeuer läßt aufs Neue die Welt hervorgehen. Die menschliche Seele ist ihrem Wesen nach mit der Weltseele identisch; sie ist das Feuer, der warme Hauch, welcher durch den Körper ausgegossen ist. Sie hat ihren Sitz im Herzen und besteht außer der Grundkraft, dem *ἡγεμονικὸν*, aus den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungskraft. — Die Tugend, das höchste Gut, ist die Harmonie der individuellen Vernunft mit der allgemeinen Weltvernunft, das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Wo die Tugend ist, da ist auch die Glückseligkeit; ihre Herrschaft schließt jedes Uebel aus. Es giebt nur zwei entgegengesetzte Extreme, die Tugend, als das absolut Gute und das Böse, als die absolute Schlechtigkeit. Diese eigentliche Lehre der Stoiker wird indeß dahin gemildert, daß die Dinge und Verhältnisse auch ihrem relativen Werthe nach in Betracht gezogen werden. Dasjenige, was zwar für die absolute Autarkie der Tugend gleichgültig ist, aber doch einen gewissen Werth hat, ist wünschenswerth, *προηγμένον*; was geradezu schädlich ist, ist verwerflich, *ἀποπροηγμένον*; was nicht einmal seinem Werthe oder Unwerthe nach bemessen werden kann, ist gleichgültig, *ἀδιάφορον*. Die Lust ist nicht der Zweck, sondern die natürliche Folge der Tugend. Der Zweck würde ein Begehren involviren, was der Tugend widerstreitet; denn der Tugendhafte ist durchaus frei und unabhängig von allem Aeußeren. Er läßt sich nicht von irgendwelchen Affecten bestimmen; denn darin läge ein Beherrschtwerden durch äußere Dinge und die absolute Freiheit der Selbstbestimmung ginge verloren. Die Tugend beruht auf dem Wissen und ist lehrbar; sie erfordert deßhalb die richtige Erkenntniß. Aber das Wissen ist lediglich die unerläßliche Grundlage; die Hauptsache ist die praktische Seite; die Tugend ist deßhalb die Kraft des sich mit vernünftiger Einsicht selbst bestimmenden Willens. Die sittliche Handlung als solche ist gleichgültig; nur die Gesinnung giebt der Tugend ihren Werth. Das *κατόρθωμα* ist die Uebereinstimmung der

Digitized by Google

Handlung mit der Gesinnung; das *καθῆκον* ist die sittliche Handlung, äußerlich betrachtet, ohne Rücksicht auf die Gesinnung. Wo eine Tugend ist (Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit) sind alle, wo eine fehlt, fehlen alle. Die individuelle Thätigkeit geht in der reinen Energie des Willens auf; die einzelnen Tugenden sind nur verschiedene Erscheinungsweisen dieser absoluten geistigen Freiheit. Der Tugendhafte ist der Weise, der Nichttugendhafte ist der Thor; die ganze Menschheit theilt sich in diese beiden Klassen: *σπουδαῖοι* und *φαῦλοι*. Der Weise ist der schlechthin vollkommne Mensch, der Centralpunkt aller Tugenden; alles, was gut ist, geht eben deßhalb auch nur von ihm aus; er ist absolut zum Herrschen bestimmt; das Beherrschtwerden widerspricht seinem innersten Wesen. Nur der Zeit nach steht er hinter Zeus zurück. Das ist das der Menschheit entrückte und dennoch unter Menschen wandelnde Ideal des stoischen Weisen.

§. 70.

b. Die Epikuräer. Die epikuräische Schule wurde gestiftet von Epikurus, geboren zu Gargettos, einem Dorfe bei Athen, lebte von 341 bis 270. Die Stiftung selbst fällt kurz vor 300. Epikur lebte in Athen im Umgange mit Platonikern und nahm hier nach vorübergehendem Aufenthalte zu Lesbos, in Mithylene und Lampsacus seinen bleibenden Aufenthalt. Von seinen Schriften finden sich die Ueberreste bei Diogenes Laertius X.; auch in Herculanum sind Bruchstücke einer epicuräischen Schrift *περὶ φύσεως* aufgefunden. Ihm folgte Hermarchus aus Mithylene. Ferner sind zu erwähnen Metrodor aus Lampsacus, Polyaenus, Timokrates, Polystratus, der Nachfolger des Hermarchus u. A. Besonders wichtig ist der Dichter T. Lucretius Carus, um 70 v. Chr., dessen Werk den Titel „de rerum natura“ führt. Daß auch Horatius Flaccus ein Epikuräer ist, dürfte kaum der Erwähnung bedürfen. Von den drei Theilen der Philosophie ist die Logik für unsere Schule von noch geringerer Wichtigkeit, als bei den Stoikern. In der s. g. Kanonik wird die Theorie der Erkenntniß behandelt. Das Erste ist die Empfindung; dieselbe ist unmittelbar gewiß, da uns die Sinne nicht täuschen können. Indem die Empfindung oder Wahrnehmung im Gedächtniß festgehalten wird, entsteht die Vorstellung. Die Meinung endlich ordnet den einzelnen Gegenstand der allgemeinen Vorstellung unter. Ob diese Unterordnung mit Recht oder Unrecht geschieht, ob also die Meinung wahr oder falsch ist, hängt von der Bestätigung oder Nichtbestätigung der Wahrnehmnng ab. Die Physik der Epikuräer beruht fast durchweg auf der Lehre Demokrits.

Digitized by Google

Eine der wesentlichsten Abweichungen von derselben ist die Annahme, daß sich die Atome ursprünglich mit gleicher Geschwindigkeit nach unten bewegen, aber bei dieser Bewegung mehr oder weniger von der senkrechten Linie abweichen. Dadurch entsteht der Zusammenstoß der Atome und in Folge dessen die Welt. Es giebt unendlich viele von einander verschiedene Welten. Zwischen denselben sind leere Räume, Intermundien, in denen die unsterblichen und seligen Götter wohnen. Dieselben sind nicht zu verwechseln mit den Göttern der Volksreligion, welche verworfen werden. Sie kümmern sich nicht um die Welt und sind weiter Nichts, als die verwirklichten Ideale der epikuräischen Ethik. In Bezug auf die Welt läßt sich Alles aus natürlichen Ursachen erklären; der Glaube an eine göttliche Weltregierung und Vorsehung ist ein nichtiger. Die Seele besteht, wie bei Demokrit, aus den feinsten Atomen, wird aber hier näher als ein feuer- und luftartiger Stoff beschrieben, welcher durch den ganzen Körper verbreitet ist, cfr. den vorigen §. Die vernünftige Seele, anima, im Unterschiede von der vernunftlosen, animus oder mens, hat ihren Sitz in der Brust. Mit dem Tode hört die individuelle Existenz der Seele auf. Die Wahrnehmung wird auf dieselbe Weise, wie bei Demokrit erklärt. Der Wille ist unabhängig von äußeren Ursachen; aber die Außerungen desselben beruhen auf dem Zufall. — Das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit besteht in der Lust. Ihr Gegentheil ist der Schmerz. Soll jene vorhanden sein, so muß dieser fehlen; die Lust ist demnach Schmerzlosigkeit. Dieselbe entsteht dadurch, daß der Schmerz durch die Lust gehoben wird. Die negative Lust ist die vollständige Freiheit von Schmerzen, die glückselige Ruhe des Gemüths, welche durch Nichts getrübt wird. Die positive Lust der Cyrenaiker ist nur in sofern eine wirkliche Lust, als sie uns von dem empfundenen Mangel befreit und dadurch die Unlust hebt. Die geistige Lust ist die höhere, ihr ist die körperliche, auf sinnlichen Empfindungen beruhende durchaus untergeordnet. Um die Glückseligkeit in der Lust zu genießen, darf die richtige Einsicht nicht fehlen. Die Einsicht ist neben der Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit die größte, umfassendste Tugend. Nur der Tugendhafte ist weise und im Besitze der Lust. Aber die Tugend ist nur Mittel zum Zweck, wenn auch ein durchaus unerläßliches. Die Einsicht wägt die Bedingungen genau ab, unter denen eine Lust zu erstreben oder eine Unlust abzuwehren ist: der Genuß einer Lust kann Schmerzen zur Folge haben, die jenen Genuß bereuen lassen und das Abwehren einer Unlust kann größere Unlust mit sich bringen.

Digitized by Google

Je größer die Einsicht ist, desto tugendhafter ist der Mensch und desto größer ist also auch die Lust. Aber die Glückseligkeit besteht nicht in dem Bewußtsein, in der Tugend die absolute geistige Freiheit zu besitzen, wobei die Lust etwas Nebensächliches ist, — sondern in der Lust selbst, in dem seligen Gefühle, welches die Befreiung von allem Unangenehmen und der Genuß dessen, was nichts Unangenehmes zur Folge hat, mit sich bringt. Bei diesem Unterschiede zwischen dem stoischen und epikuräischen Weisen, soll letzterer in Bezug auf die Vollkommenheit ersterem in Nichts nachstehen. Auch er genießt die Fülle absoluter Glückseligkeit und wandelt wie ein Gott unter Sterblichen.

§. 71.

c. Die Skepsis und die neuere Akademie.

Die skeptische Schule wurde gestiftet von Pyrrho aus Elis, um 320 v. Chr.; ihm folgte sein Schüler Timon, der Sillograph. Arcesilaus aus Pitane in Aeolien gründete die neuere Akademie; er war der Nachfolger des Krates und starb 241 v. Chr. Am Vollständigsten wurde diese Lehre ausgebildet durch Karneades, geboren um 214 und gestorben um 129 v. Chr. Ihm folgte Klitomachus und diesem Charmidas. Die Hauptquelle für die skeptische Philosophie ist das Werk des Sextus Empiricus. Nach Pyrrho ist das Wissen überhaupt unmöglich; das Richtige ist, sich des Urtheils über die Objecte zu enthalten. Weder die sinnliche Erkenntniß der Epikuräer, noch die auf der Vernunft beruhende der Stoiker ist wahr. Die Aussage, mit der wir über ein Ding urtheilen, läßt sich unter allen Umständen eben so gut in ihr Gegentheil verwandeln; die Wahrnehmung zeigt uns nie das Ding an sich; sie liefert uns immer nur eine gewisse subjective Erscheinung desselben. Eben deßhalb sind auch alle unsere Urtheile rein subjectiv und können auf objective Wahrheit keinen Anspruch machen. Die zehn Tropen (τρόποι) des älteren Skepticismus wurden später auf 5 reducirt: 1, der Streit der verschiedenen Ansichten und Systeme; 2, der Beweis ist ein unendlicher Prozeß, wodurch jeder Beweis unmöglich wird; 3, die Dinge sind relativ; jede Selbstständigkeit eines Dinges wird immer durch ein anderes aufgehoben; 4, jede dogmatische Ansicht macht unberechtigte Voraussetzungen; 5, im Zirkelbeweise wird jene Voraussetzung und der Prozeß ins Unendliche nur scheinbar aufgehoben. Der Weise muß demnach auf jedes Urtheil über die Dinge verzichten und das außer ihm Liegende als etwas durchaus Gleichgültiges betrachten. Das Bewußtsein des vollständigen wissenschaftlichen Unvermögens, raubt ihm die

Digitized by Google

innere Ruhe nicht, sondern giebt ihm vielmehr die zu derselben nöthige Gleichgültigkeit der objectiven Welt gegenüber. Die Freiheit von allen Vorurtheilen und Meinungen bringt die Freiheit von aller Leidenschaft mit sich und erhebt den Menschen zu jener unerschütterlichen Gemüthsruhe, welche der wahren Glückseligkeit gleich ist. Dieselbe besteht in der reinen Adiaphorie. Arcesilaus richtete seine Angriffe hauptsächlich gegen das System der Stoiker; die Möglichkeit einer reinen Vernunfterkenntniß, wie eine solche in der II. Periode durchgeführt wird, scheint für ihn überhaupt nicht mehr vorhanden gewesen zu sein. Er soll sogar behauptet haben, der Mensch könne nicht einmal wissen, daß er de facto Nichts wisse. Zum Handeln genügt die Wahrscheinlichkeit; die Vorstellung setzt auch ohne das Bewußtsein ihrer Wahrheit den Willen in Bewegung. Karneades brachte die Skepsis der mittleren Akademie auf den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Er hielt zwar an den Grundsätzen des Arcesilaus fest, suchte aber die Unmöglichkeit der Erkenntniß nach allen Seiten hin viel ausführlicher zu begründen und dem Dogmatismus jeden Halt und jede Stütze zu nehmen. Auch für ihn ist die stoische Lehre das Hauptziel seiner Angriffe. Das höchste Ziel der Glückseligkeit ist die auf der Tugend beruhende Befriedigung der natürlichen Triebe. Um dies Ziel zu erreichen, muß die höchst mögliche Wahrscheinlichkeit in Bezug auf die Erkenntniß des Objectiven erstrebt werden. Die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit werden eben deßhalb auch von Karneades ausführlicher untersucht. Assumit (Karneades) probabilem phantasiam (Vorstellung) et illam, quae probabilis simul est et dubio nullo distrahitur, quaeque evidens est atque explicata, Sextus M. VII. 166.

§. 72.

a. Beurtheilung der drei vorhergehend. Systeme.

Wie die stoische Philosophie auf die Systeme des Heraklit und der Cyniker zurückweist, so hat die epikuräische ihre Wurzeln in den Lehren des Demokrit und der Cyrenaiker. Bei der wesentlichen Verwandtschaft der Systeme darf indeß nicht übersehen werden, daß die späteren die Resultate der früheren nicht nur in manchen Stücken modificirt wiedergeben, sondern auch, was die naturwissenschaftliche Seite anbetrifft, unter einen ganz anderen Gesichtspunkt stellen. Heraklit und Demokrit haben mit der Erklärung der Natur ihre philosophische Aufgabe gelöst; die Physik ist ihnen Selbstzweck, während die jetzt in Rede stehenden Philosophen dieselbe als mehr oder weniger nebensächliche Mittel zum Zwecke benutzen. Die Ethik duldet die Physik nur in so fern neben sich, als sie derselben

Digitized by Google

zur Durchführung ihrer eigenthümlichen Prinzipien bedarf. Während ferner die Cyniker bei ihrer Tugendlehre die theoretische Seite durchaus vernachlässigen, halten die Stoiker die wissenschaftliche Einsicht für die durchaus nothwendige Bedingung der Tugend. Die Epikuräer aber unterscheiden sich dadurch von den Cyrenaikern, daß sie, nicht wie diese die positive Lust, das Genießen, sondern vielmehr die negative, die selige Gemüthsruhe des durch äußere Einflüsse nicht beunruhigten Herzens für die einzig wahre Lust halten. Daß auch Plato und Aristoteles Einfluß auf unsere Philosophen ausgeübt haben, ist gewiß nicht zu bezweifeln. Aber dieser Einfluß darf nicht zu hoch angeschlagen werden. Denn, was die metaphysischen Grundgedanken des Aristoteles anbetrifft, so finden wir dieselben allerdings bei den Stoikern wieder; aber ihre Anlehnung an jenen Philosophen trägt durchaus den Charakter des Aeußerlichen. Wenn sich z. B. Feuer und Luft zu Wasser und Erde wie die Form zum Stoffe verhalten sollen, so wird damit ein bildlicher Ausdruck an die Stelle des klaren, philosophischen Gedankens gesetzt. Die vier Elemente sind dem Wesen nach identisch und sollen dennoch jenen prinzipiellen Unterschied in sich enthalten. Woher kommt ferner die Zweckmäßigkeit der Welt, die teleologische Naturbetrachtung, bei der vollständigen Identität von Sein und Denken und wie kann die Gottheit unter solchen Umständen ein vernünftig denkendes Wesen sein? Beides wird postulirt aber nicht abgeleitet. Wie die Stoiker die aristotelische Logik rein formal auffassen und die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Denken als unerläßliches Criterium nicht weiter beachten, so ist auch die Stellung der Metaphysik des Stagiriten innerhalb der stoischen Philosophie eine solche, daß die Verbindung wesentlich verschiedener Prinzipien mit einander *ohne begriffliche Vermittelung* sofort zu Tage tritt. Auch ist dabei an die Nachfolger des Aristoteles zu denken. Die Stoiker verhalten sich zu Heraklit und Aristoteles, wie Empedocles zu den Eleaten und Heraklit. Auf beiden Seiten tritt uns eine *äußerliche* Combination verschiedener Gedanken entgegen; das ermüdete Denken strebt dem Eklectismus zu. Fassen wir ferner den eigentlichen Mittelpunkt unserer Systeme, das reine in sich befriedigte Selbstbewußtsein in's Auge, so kann dasselbe doch nur unter der Voraussetzung mit der platonisch-aristotelischen Philosophie in Zusammenhang gebracht werden, daß die selbstbewußte Gottheit, zu der sich dieselbe denkend emporgeschwungen hat, weiter Nichts ist, als die Hypostasirung der menschlichen Vernunft mit dem Scheine der Selbstständigkeit; denn dann verführen unsere Philosophen durchaus conse-

Digitized by Google

quent, indem sie an die Stelle des Irrthums und der Täuschung die Wahrheit setzten. Wir theilen indeß diese Meinung nicht, und finden in der einseitigen Subjectivität eines Zeno, Epikur und Pyrrho das gerade Gegentheil von jenem platonisch-aristotelischen Idealismus. Hier die Kraft und Energie des Denkens, welche das Höchste zu erfassen strebt; dort die Ohnmacht des Denkens, welche durch ihr negatives Verhalten gegenüber der objectiven Welt an der Möglichkeit, die Wahrheit erkennen zu können, verzweifelt. Hier die Glückseligkeit in dem Bewußtsein, Theil zu haben an der objectiven, göttlichen Wahrheit und in solchem Lichte die Welt des Seins zu erkennen; dort die trügerische Ruhe in der vermeintlichen Hoheit des eigenen Ich, welches sich selbst vergöttert. Hier die Verwirklichung des menschlichen Ideals durch die Erfüllung mit dem Göttlichen; dort die Carrikatur dieses Ideals durch die Lostrennung von dem, was den Menschen erst zum Menschen macht. Der Stoiker schwelgt in dem stolzen Selbstgefühle der eigenen Vortrefflichkeit. Seine Tugend soll sich auf die Einsicht gründen; aber er beurtheilt die Dinge so, wie es ihm beliebt und will ein mit dem Weltlaufe harmonirendes Leben führen, ohne diesen Weltlauf zu kennen. In der stolzen Autarkie des Willens ist er sein eigener Gesetzgeber; aber jener Stolz ist weiter Nichts, als der verdeckte Aerger über seine Unfähigkeit zur Wahrheitserkenntniß. Seine Tugend ist seine Lust; aber diese Lust ist trügerisch; denn sie beruht auf subjectiver Willkür und nicht auf jener Freiheit, welche durch die Erkenntniß der Wahrheit erworben wird. Der Epikuräer macht sich frei von allen äußern Einflüssen und hat in dieser Befreiung das Gefühl ungetrübter Lust. Aber was ist das anders, als der Stolz, mit welchem er der Objectivität, von der er sich abhängig sieht, entgegentritt? Er will sie beherrschen und ist doch zu ohnmächtig dazu; indem er jene Lust zum Prinzip erhebt, gewinnt es den Anschein, als ob er bei aller Abhängigkeit dennoch ein Leben in Freuden führte. Indeß, er muß seine Ideale in den Intermundien suchen; sein Prinzip beruht auf eitel Täuschung. Der Skeptiker zweifelt an der Möglichkeit der Erkenntniß; die Resultate des Denkens, welche bis dahin erzielt sind, sollen auf Wahrheit keinen Anspruch machen können. Indem er die Wahrheit bezweifelt, bleibt ihm nichts Gewisses und dennoch fühlt er im Innern Ruhe und Befriedigung. Er ist stolz darauf, Alles bezweifeln zu können. Dieser Stolz ist seine Selbstvergötterung und er vergißt darüber, daß sein Prinzip sich in sich selbst vernichtet. Die Prinzipien unserer Philosophen laufen im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Wir finden in

Digitized by Google

allen drei Fällen die Erhebung des Selbstbewußtseins zur absoluten Macht, welche den Gegensatz zwischen Subject und Object in einer Weise heben soll, daß die Freiheit des ersteren dadurch gewahrt wird. Die praktische Bethätigung des Stoicismus kann der des Epikuräismus vollständig ähnlich werden. Die Philosophie der Stoiker, Epikuräer und Skeptiker ist Zeitphilosophie. Um sie beurtheilen zu können, muß die damalige Lage des griechischen Volkes in's Auge gefaßt werden.

Die Zustände Griechenlands, wie wir dieselben bei der Würdigung der Sophisten in kurzen Zügen geschildert haben, haben den eingeschlagenen Lauf inne gehalten. Zu der Verweichlichung und sittlichen Verderbniß kommt nunmehr noch der politische Druck hinzu, welcher wie ein Alp auf dem zur Freiheit gebornen Griechen lasten mußte. Nicht bloß das Denken hat der homerischen Götterwelt die ihr gebührende Stelle zugewiesen; auch die Logik der Thatsachen ist eine solche, daß die schützende und rettende Macht jener Götter fortan unter dem Gesichtspunkte des Zweifels steht. Auch darf nicht übersehen werden, daß seit den Siegeszügen Alexanders die Schranken des Völkerverkehrs je mehr und mehr beseitigt werden, was bei der allgemeinen Verderbniß nur zum Schlechteren führen kann. Alles ist danach angethan, das Aufgehen im Sinnlichen und Materiellen zu beschleunigen. Wie kann diesem Strome des Verderbens Einhalt gethan werden? Es giebt noch Geister, welche im Nachdenken hierüber ihr Leben verzehren. Es thut vor allen Dingen Noth, praktisch einzugreifen; die Theorie ist nicht im Stande, Abhülfe zu schaffen. Das allgemeine Schicksal geht seinen Gang; der Mensch steht ihm ohnmächtig gegenüber; aber das wird anders, wenn er sich mit jenem Schicksal, mit der Weltvernunft identificirt, wenn seine Seele ein Theil dieser Vernunft ist und zwischen seinem individuellen Leben und dem Leben des Ganzen die innigste Harmonie besteht. Dann verhält er sich dem Laufe der Welt gegenüber nicht leidend, sondern beherrschend; kein Object kann die Ruhe des Gemüthes trüben; denn die Tugend, die Energie des Willens, ist stärker, als der Welt Lauf, oder als die Natur mit ihren mannigfachen Trieben. So finden wir das stolze Freiheits-Bewußtsein der Griechen, welches für das Volk verloren ist, im Individuum wieder. Wie sich der Stoiker auf der einen Seite mit dem Welt- und Naturlaufe identificirt, so reißt er sich auf der andern von demselben los. Der Epikuräer sucht im Gefühle der Lust die Leiden und Uebel der Welt zu vergessen und der Skeptiker nimmt sich Alles, damit ihm Nichts genommen werden kann. Wie die Zeit, in der wir stehen, eine kranke

Digitized by Google

und ungesunde ist, so sind auch die in ihr entstandenen Systeme, weit davon entfernt, Arzneien zu sein, ebenfalls ungesund und unnatürlich. Aber das Eine ist durch das Andere bedingt; in der Lage der Zeit ist der Grund solcher Philosophien zu suchen. Ihr Charakter ist der abstracte Subjectivismus und eben darum tragen sie ihren Untergang in sich selbst. So interessant deßhalb die genauere Betrachtung unserer Philosophen auch sein mag; ihr Beitrag zur Erkenntniß der Wahrheit ist ein sehr geringer.

§. 73.

e. Die Eklectiker.

Daß die Skepsis zum Eklectismus umschlagen mußte, ist etwas durchaus Naturgemäßes; denn die Skepsis als extreme Richtung gedacht widerspricht geradezu dem Wesen des Menschen. Der Mensch will etwas Gewisses haben und wären es auch nur die herrschenden Meinungen und Ansichten. Andererseits ist festzuhalten, daß der Eklectismus doch immer ein skeptisches Moment an sich trägt; denn seine Erkenntniß geht nicht über das Wahrscheinliche hinaus. Beide Richtungen gehen eben deßhalb auch mit einander Hand in Hand. Zum Eklectismus neigten namentlich die praktischen Römer, seitdem sie mit der griechischen Philosophie bekannt wurden. Unter ihnen ist der Hauptvertreter dieser Richtung Cicero, von 106 bis 43 v. Ch. Er vertritt in Bezug auf die Erkenntniß eine skeptische Richtung. Die Beschäftigung mit der Physik hat für ihn den Werth angenehmer Unterhaltung; nur die Fragen, betreffend das Dasein Gottes, die Vorsehung und die Unsterblichkeit des Menschen werden ausführlicher behandelt; aber auch hier ist das Resultat ein skeptisches, wenn auch mit vorwiegend positivem Charakter. Die Tugend ist das Höchste; ihr Besitz bringt die wahre Glückseligkeit mit sich; Alles, und mag es noch so gut und edel sein, steht der Tugend an Werth nach. Cicero ist begeistert für die höchsten Ziele der Menschheit und versteht dieser Begeisterung seiner Eigenthümlichkeit gemäß in erhabener Redeweise Ausdruck zu geben. Den Eklectismus der späteren Akademie vor Christi Geburt vertreten Philo von Larissa, zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges und Antiochus von Ascalon. Auch die Vertreter des späteren Stoicismus, so wie die Anhänger der peripatetischen Philosophie können sich demselben nicht entziehen. Zu Caesars Zeiten stiftete A. Sextius eine eklectische Schule, welche sich vorübergehend des größten Ansehens erfreute.

Die Philosophie in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt ist durchweg eine eklectische. Als Hauptvertreter nennen wir: Seneca, den Stoiker, welcher tief fühlt, daß der Mensch in seiner Wirklichkeit weit davon

Digitized by Google

entfernt ist, dem stoischen Ideale entsprechen zu können und dem sich so die stoische Lehre in ihr Gegentheil verkehrt. Musonius Rufus und Epiktet, ebenfalls Stoiker, welch' letzterer an die Stelle des stoischen Rigorismus den Geist der Milde und des Mitleids treten läßt. Ferner die späteren Cyniker Demetrius, Oenomaus von Gadara und Demonax von Cypern, so wie von den Peripatetikern Alexander von Aphrodisias. Dieser huldigte dem Nominalismus und suchte den Widerspruch zwischen dem aristotelischen *νοῦς παθητικὸς* und *ποιητικὸς* zu heben. Nach ihm ist der Verstand als Einheit zunächst nur der Potenz nach im Menschen (*νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός*); was diese Potenz zur Wirklichkeit bringt, zur thätigen Kraft, *νοῦς ἐπίκτητος*, macht, ist das direkte Einwirken der Gottheit, so daß diese mit dem *νοῦς ποιητικὸς* identisch ist. Auch der Arzt Claudius Galenus ist der peripatetischen Schule am Nächsten verwandt. Von den späteren Skeptikern sind zu erwähnen Aenesidemus aus Knossus, Agrippa und Sextus Empiricus, um 200 n. Ch. — Im Eklectismus schöpft der denkende Geist die Wahrheit aus allen Quellen. Die Kraft, das Quellwasser selbst zu entdecken und die Brunnen selbst zu graben, ist geschwunden; aber die Ströme fließen, wenn auch weniger tief, so doch über immer breitere Flächen und das Stillen des Durstes nach Wahrheit wird Vielen erleichtert. Was den Eklectismus von den vorhergehenden Systemen der III. Periode unterscheidet, ist die Annahme eines unmittelbaren Wissens. Ein solches muß vorausgesetzt werden, wenn die Möglichkeit, das Wahre aus den verschiedenen Systemen auszuwählen, vorhanden sein soll. Das Selbstbewußtsein enthält eine unmittelbare Gewißheit in sich, notiones innatæ, und diese Gewißheit ist nicht das Produkt der menschlichen Erkenntnißthätigkeit, sondern etwas von oben her dem Menschen Gegebenes, eine Ansicht, welche wir in ähnlicher Weise schon bei Aristoteles gefunden haben. Der Sensualismus der Stoiker und Epikuräer wird in seiner Unhaltbarkeit erkannt und der Geist fängt an, sich wieder zu erinnern, daß er nicht zum Irrthum geschaffen sein kann.

II. Abschnitt.

Der Neuplatonismus und dessen Vorläufer.

§. 74.

a. Erneuerung der pythagor. Philosophie und deren Combination mit platon. Ideen.

Die pythagoräische Philosophie wurde zuerst erneuert durch P. Nigidius Figulus in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts.

Digitized by Google

Derselbe lebte wahrscheinlich in Alexandrien. Ebendaselbst verband Sotion zur Zeit des Kaisers Augustus mit den Lehren des Eklektikers Sextius pythagoräische Ideen. Das Leben des Apollonius von Tyana ist von Philostratus zur Abfassung eines durchaus unhistorischen Tendenz-Romans benutzt. Ferner sind zu erwähnen Moderatus aus Gades und Nicomachus aus Gerasa in Arabien, jener zur Zeit Nero's dieser zur Zeit der Antoninen. Zu den Zeiten Senecas war die neupythagoräische Philosophie in Rom noch unbekannt, während der Einfluß derselben auf Philo keinem Zweifel unterliegt. In Alexandrien tritt die orientalische, namentlich jüdische Anschauungsweise mit der griechischen in den innigsten Verkehr, und zwar so, daß sich nicht etwa die eine aktiv und die andre passiv verhält, sondern so, daß sich beide gegenseitig durchdringen. Die griechische Philosophie ist, wie wir sehen werden, auf einem Standpunkte angelangt, welcher dem Orientalismus, besonders den transcendenten Gottesbegriffen desselben, entgegendrängt, während jener des griechischen Denkens zu seiner Ergänzung bedarf. Die Abfassung der dem älteren Pythagoräismus untergeschobenen Schriften, nimmt, um den libyschen König Juba II seinem Wunsche gemäß zu täuschen, ihren Anfang; Philo erwähnt eine angeblich von Okellus Lucanus verfaßte Schrift. Apollonius unterscheidet nach Eusebius, praep. ev. IV, 13 den höchsten Gott von den übrigen Göttern; jener wird nur durch den νοῦς auf rein geistige Weise ohne Opfer nnd Gebete verehrt; diese sind dem Herkommen gemäß zu verehren, nur ohne blutige Opfer. Alles Materielle ist unrein und darum von dem höchsten Gotte fern zu halten. Wahrscheinlich hat Apollonius bei seiner Lehre nur die sittlich-religiöse Seite hervorgehoben. Moderatus hält die pythagoräischen Zahlen für symbolische Zeichen unsinnlicher Begriffe; die Eins ist das Symbol der Einheit und Gleichheit, des Beharrens im Wechsel; die Zwei das Symbol des Andersseins, der Theilung und Veränderung. Darin zeigt sich bereits das Identificiren der platonischen Ideen mit den pythagoräischen Zahlen. Nach Nikomachus sind jene Zahlen die ewigen Gedanken Gottes, die Urbilder, nach denen alle Dinge geordnet sind. Des Menschen Aufgabe besteht darin, das Unreine zu fliehen und der Verähnlichung mit der Gottheit nachzustreben.

Die enge Verwandtschaft zwischen der pythagoräischen und platonischen Lehre brachte es von selbst mit sich, daß die Erneuerung der ersteren auf letztere nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Man glaubt zwar, das platonische Prinzip in seiner Ursprünglichkeit festzuhalten, kann sich aber dennoch

Digitized by Google

der Einwirkung pythagoräischer Ideen nicht entziehen. Plutarch aus Chäronea, um das Jahr 100 nach Christi Geburt, faßt die Gottheit als das Sein, das Wirkliche, aber auch zugleich als das Gute, dessen Wesen unserer Erkenntniß unzugänglich ist. Gott wird offenbar durch seine Wirkungen; aber er wirkt nur das Gute; das Bewirken des Bösen würde seinem Wesen widersprechen. Gott fand bei der Weltschöpfung die Materie vor; dieselbe enthält die Keime bestimmter Bildungen in sich, ist aber in Bezug auf gut und böse etwas Indifferentes. Prinzip des Bösen ist die böse Weltseele, welche in der Materie wirkt; sie muß diese Wirkungen geschehen lassen, sehnt sich aber dabei nach dem Göttlichen. Die Gestirne sind die himmlischen Götter; tief unter ihnen stehen die Dämonen, die Vermittler zwischen Gott und den Menschen, welche indeß durch ihre Neigung zum Sinnlichen auch böse Wesen werden können. In Bezug auf die Weltbildung wird Gott als die μονάς betrachtet, welche sich mit der ἀόριστος δυὰς, dem formempfangenden Prinzip verbindet. Numenius aus Apamea in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, unterscheidet den Weltbildner (δημιουργός) von dem obersten Gotte. Jener ist nur gut durch sein Theilhaben an diesem. Die von dem Demiurgen gebildete Welt ist der dritte Gott. Die Weisheit der Griechen soll auf der der Orientalen beruhen und Plato ist nichts Anderes, als ein attisch redender Moses, (Μουσῆς ἀττικίζων). Daß die Seele aus ihrem präexistenten Zustande in den Leib hinabsteigt, hat seinen Grund in einer sittlichen Schuld. Außer Plutarch und Numenius mögen noch genannt werden: Maximus von Tyrus, um 150 und Apulejus von Madaura, geboren um 130 n. Chr., welche beide dem Dämonenglauben überaus zugethan sind. Auch Celsus, der bekannte Christenverfolger (cfr. Baur, K. Gesch. I.) gehört hierher. Von besonderer Wichtigkeit ist in dieser ganzen philosophischen Richtung die Fortbildung des platonischen Prinzips zur höchsten Transcendenz; denn grade hierdurch steuert dieselbe dem Neuplatonismus zu.

§. 75.

b. Philo. Ob die Spuren der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sich schon in der Septuaginta finden, ist zweifelhaft. Die Essener und Therapeuten haben in Bezug auf Lehre und Leben mit Philo offenbar viel Verwandtes. Es läßt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die im vorhergehenden §. besprochenen Philosophien, namentlich in Bezug auf den Dualismus zwischen Geist und Materie den wesentlichsten Einfluß auf sie

Digitized by Google

ausgeübt haben. An die Stelle der Dämonen treten bei ihnen die Engel; die meisten dieſen Secten eigenthümlichen Züge ſind indeß auf orientaliſche Einflüſſe zurückzuführen. Ariſtobul, um 160 v. Chr. behauptete, die griechiſchen Dichter und Denker hätten ihre Weisheit aus einer alten Ueberſetzung des Pentateuch geſchöpft. Um dieſe Behauptung zu ſtützen, trug er kein Bedenken den ältern griechiſchen Dichtern Verſe von ganz offenbar jüdiſchem Urſprunge unterzuſchieben. Die Verbindung der jüdiſchen Philoſophie mit den Lehren griechiſcher Philoſophen iſt bei ihm ganz unzweifelhaft. Ueber die Meinung, daß im Buche der Weisheit die Weisheit von Gott ſelbſt als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterſchieden ſei, mithin auch hier der griechiſche Einfluß ſich bekunde, vergleiche man Zeller III. 580 und Hofmann, Schriftbeweis I. 96 ff. In Philo erhält die jüdiſche Philoſophie ihre ſyſtematiſche Ausbildung. Er wurde um 20 v. Chr. geboren und lebte zu Alexandrien. Die altteſtamentlichen Schriften ſind für Philo die Quelle der Wahrheitserkenntniß. Dieſelben ſind indeß nicht dem Wortlaute nach ſondern in der längſt gebräuchlichen allegoriſchen Weiſe zu erklären. Wenn Gott in der Schrift anthropomophiſtiſche Darſtellungen zugelaſſen hat, ſo iſt das um der ſchwachen Faſſungsgabe derjenigen Menſchen willen geſchehen, welche nicht in den tiefern Sinn einzudringen vermögen; die myſtiſche Erklärung iſt die der Wahrheit allein entſprechende. Es iſt offenbar, daß Philo durch dieſes Erklärungsprinzip der Willkür Thür und Thore geöffnet hat. Ihm dient daſſelbe lediglich dazu, die Gedanken der griechiſchen Philoſophie und die Anſchauungen des ſpäteren Judenthums in die heilige Schrift hineinzutragen. Gott iſt das abſolut Seiende; er iſt nicht nur über alles Endliche erhaben, ſondern in einer ſolch' abſoluten Weiſe vollkommen, daß ſeine Vollkommenheit überhaupt nicht ausgeſagt werden kann. Er iſt höher als die Tugend, das Wiſſen und das Gute. Der Name Jehova, der da iſt, der da war und der da ſein wird, drückt allein das göttliche Weſen in entſprechender Weiſe aus; aber der Menſch kommt nie zur Erkenntniß deſſelben: er gelangt durch das Abſtrahiren von allem endlichen Sein immer nur zu einem negativen Reſultate, zur Bezeichnung deſſen, was Gott nicht iſt, — das wirkliche Erfaſſen des abſolut Vollkommnen iſt ihm verſagt. Wir wiſſen nur, daß Gott iſt, nicht aber was er iſt. Selbſt dadurch, daß wir alle Realität auf Gott übertragen, gelangen wir nie zur adäquaten Erkenntniß ſeines Weſens. Die Exiſtenz Gottes bedarf keines Beweiſes; ſie iſt für den Menſchen unmittelbar gewiß. Gott hat die Welt geſchaffen; aber er darf mit der Materie nicht

Digitized by Google

in Berührung kommen; der Heilige würde durch diese Berührung befleckt werden. Es werden deßhalb Mittelwesen zwischen Gott und der Welt angenommen. Gott schuf zuerst die Welt der Ideen; dieselben sind Hypostasen mit vorwiegend persönlicher Fassung. Sie stehen den Dingen nicht, wie bei Plato, als deren Urbilder gegenüber; sie sind vielmehr die die Dinge bewirkenden Kräfte; sie sind Geister, welche den Willen Gottes hinausführen, Dämonen und Engel, welche seine Befehle ausrichten. Mit den platonischen Ideen haben sie das gemein, daß sie wie diese, Gattungs- und Artwesen sind. Die beiden obersten Kräfte sind die schaffende und die herrschende, ποιητική und βασιλική. Sämmtliche Kräfte umgeben Gott wie das Gefolge den Monarchen. Jene beiden obersten Kräfte finden ihre Einheit in dem λόγος. Dieser ist die Idee der Ideen, die alle andern Kräfte in sich befassende Kraft. Er ist der δεύτερος θεὸς, nicht ungeschaffen wie Gott, aber auch nicht geschaffen, wie die Dinge. Sein im Uebrigen unklares Verhältniß zu Gott wird auf mannigfach verschiedene Weise ausgedrückt: er ist Gottes Stellvertreter, Gesandte, Statthalter, der Erzengel, Hoheprieſter u. s. w. Der λόγος ist die Kraft, welcher die Welt von Innen herausbewegt; in Bezug auf den Menschen ist er das Urbild, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἄνθρωπος θεοῦ; er ist hier als die Vernunft des Menschen der λόγος ἐνδιάθετος und als die sich äußernde Vernunft, als das gesprochene Wort der λόγος προφορικός. Ebenso ist er als jener in Bezug auf das Weltall die vernünftige Kraft innerhalb der Ideenwelt und als dieser die Wirkung dieser Kraft in den sinnlichen Dingen; als solcher wird er auch λόγος σπερματικός genannt. Neben dem λόγος wird auch die σοφία als dessen Mutter oder als die Quelle aller übrigen Kräfte erwähnt. Durch den λόγος vermittelt Philo die Beziehung zwischen Gott und der Welt. Gott als das absolut Unbedingte ist dieses auch in Bezug auf den λόγος; die Selbstständigkeit des letzteren ist demnach eine relative, wenn auch seine persönliche Fassung kaum zweifelhaft sein dürfte. Er ist wirklich die allumfassende Kraft, das Ich der Ideenwelt; aber sein Ich ist von Gott abhängig und eben deßhalb auch durch Gott bestimmt. Er ist Gott für das Unvollkommnere, von ihm Abhängige; aber die das Wesen Gottes constituirende Absolutheit geht ihm ab. Im Verhältniß zu Gott, als dem absolut Seienden, ist die Materie das absolut Nichtseiende; alle Unvollkommenenheit des Endlichen hat in ihr ihren Grund. Ebendeßhalb würde auch eine Incarnation des λόγος den philonischen Prinzipien durchaus widersprechen. Von den unzähligen Seelen, welche die Luft erfüllen, sind

Digitized by Google

diejenigen, welche der Erde am Weitesten stehen, Engel und Dämonen, welche die oben erwähnten göttlichen Geschäfte ausführen; in ihrem Bereich giebt es keine bösen Geister. Andere Seelen werden durch ihre Lust am Sinnlichen zur Erde herabgezogen und verbinden sich mit sterblichen Leibern; nur hier kann von bösen Geistern die Rede sein. Die ernährende und empfindende Seele hat ihren Sitz im Blute, während der *νοῦς* dem Wesen nach mit der Gottheit verwandt ist. Dieser wird dem Menschen von der Gottheit mitgetheilt, gleichsam eingehaucht. Die besseren Seelen kehren nach ihrer Trennung vom Leibe zu ihrem Ursprunge zurück, während die schlechteren eine Seelenwanderung durchzumachen haben. Der materielle Leib ist die Quelle aller Uebel; schon die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist etwas Sündhaftes; von der allgemeinen Sündhaftigkeit ist Keiner ausgenommen. Eben deßhalb kann auch der Mensch das Ideal seines Strebens, nämlich die Verähnlichung mit der Gottheit, nicht aus eigenen Kräften erreichen und eben dadurch unterscheidet sich Philo prinzipiell von den Stoikern. Die Tugend hat ihre Quelle in Gott; aus ihr allein fließt die Kraft, welche die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit ermöglicht. Das menschliche Verlangen wäre leer und nichtig, wenn ihm nicht die göttliche Gnade zur Hülfe käme; aber diese macht den Menschen stark. Trotz des prinzipiellen Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen kann sich der Mensch dennoch zur Anschauung Gottes und damit zur höchsten Seeligkeit erheben. Das ist indeß nicht auf natürliche Weise, sondern nur in der Ekstase möglich; in ihr gelangt der Mensch zu jenem seligen Anschauen und hebt sogar den Unterschied zwischen sich und dem *λόγος* auf.

§. 76.

c. Der Neuplatonismus.

Der Neuplatonismus wurde gestiftet von Ammonius Sakkas, um 175 bis 250 n. Chr. Er vertauschte seine christliche Jugenderziehung später mit der griechischen Philosophie. Sein Schüler Plotinus, von 204 bis 269 n. Chr. hat die Lehre des Meisters systematisch ausgebildet und dargestellt, wobei sich indeß das Verhältniß beider zu einander nicht mit Sicherheit nachweisen läßt. Plotin wurde zu Lykopolis in Aegypten geboren und hörte von seinem 28. Lebensjahre an die Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, fand aber erst in Ammonius die seinem eigenthümlichen Wesen entsprechende Geistesrichtung. Er kam mit dem 40. Jahre nach Rom, sammelte hier einen Kreis von Schülern um sich und starb in Campanien im Jahre 269. Plotins Werke zerfallen im Ganzen in 54

Digitized by Google

Abhandlungen, welche von Porphyrius in 6 Enneaden zusammengestellt sind. Der Herausgeber will mit dem Leichteren den Anfang machen und außerdem das Verwandte vereinigen; seine Zusammenstellung ist aber um deßwillen verwerflich, weil er mit den ethischen Problemen, welche ans Ende des Systems gehören, den Anfang macht. Kirchhoff stellt in seiner Ausgabe des Plotin (Leipzig 1856) die Bücher e temporum, quibus comporsti sunt, ratione, zusammen. Es giebt einen Unterschied zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen, den *νοητά* und *αἰσθητά*. Im Bereiche des Uebersinnlichen sind drei Stufen zu unterscheiden, *τὸ ἕν*, der *νοῦς* und die *ψυχή*. Das Eine, Höchste ist die reine Allgemeinheit, das Sein, die reine Beziehung auf sich; alle Prädicate und Bestimmtheiten sind in Bezug auf dasselbe zu negiren. Es ist erhaben über den *νοῦς*; denn bei diesem wird das Anschauungsvermögen von der Anschauung, die Denkkraft von dem Denken selbst unterschieden, er trägt die Zweiheit an sich. Das Eine aber ist vor der Zweiheit *πρὸ τῶν δύο* und liegt eben deßhalb über den *νοῦς* hinaus: *τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι*. Die Zweiheit, mit welcher der *νοῦς* behaftet ist, kann nicht das Höchste sein; sie muß die Einheit zur Voraussetzung haben. Das Eine ist das über alle Vernunft Hinausliegende. Es ist nicht mit dem All identisch, sondern vor dem All; es gilt, von allem Sein zu abstrahiren, um auf diese Weise dem Wesen des Einen nahe zu kommen. Indem die absolute Transcendenz des Einen dem Plotin als Axiom gilt, sucht er auf dem Wege der Negation zu jener Transcendenz emporzusteigen. *τὸ ἓν οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων*. Positiv ist das Eine: *δύναμις τῶν πάντων· ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα οὐδ' ἂν νοῦς, ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς*, Enneade III, 8. Es ist der über alles Sein hinausliegende Bildner der Welt des *νοῦς* und des *νοητόν*, die Quelle und Ursache alles Endlichen. Wie die negativen Bestimmungen von der Vielheit auf die Einheit, von dem Endlichen auf das Unendliche schließen, so hypostasiren die positiven Bestimmungen das Absolute vorwiegend in dem Begriffe des *ἀγαθόν*. Indem das Eine das Viele aus sich hervorgehen läßt, darf es in Bezug auf die Absolutheit seines Wesens keinen Mangel leiden; das ist aber deßhalb nicht der Fall, weil es die Vielheit nicht etwa so hervorbringt, daß es sich derselben als eines Anderen in ihm entäußerte; denn dann wäre es ja nicht das Eine; — sondern weil es das Viele aus der einheitlichen Fülle seines Wesens überströmen läßt: *ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη καὶ*

Digitized by Google

τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, Enneade V. So geht die Fülle des Seins von dem Einen aus, ohne daß dasselbe vermindert würde; sein Wesen bleibt vollkommen, wie zuvor. Indem das Viele von dem Einen ausgeht, enthält es die Kraft des Einen in sich; aber dessen substanzielles Wesen hat dadurch an Nichts eingebüßt; es ist bloß mit seiner Kraft in dem Vielem gegenwärtig. Eben deßhalb ist es auch überall und doch zugleich an keinem Orte. Das aus der Quelle des Absoluten Entsprungene sehnt sich nach eben dieser Quelle zurück. Diese Sehnsucht beruht auf dem identischen Wesen des Einen und des Vielen; sie ist bloß im Bereiche des letzteren; denn das erstere ist in sich absolut vollkommen und wird durch das Viele weder negativ noch positiv irgendwie afficirt. Der νοῦς ist die einheitliche Zusammenfassung des von dem ἓν Erzeugten. Er wendet sich zu diesem hin, um es denkend zu erfassen und wird eben dadurch zum νοῦς, zum Denken. Der νοῦς denkt sich indeß auch selbst und enthält schon dadurch den Unterschied zwischen Denkkraft und Gedachtem, also die Zweiheit in sich. Er ist dem Wesen nach identisch mit den Ideen; diese sind in ihm und nicht außer ihm. In den Ideen erweitert sich die innere Zweiheit des νοῦς zur unendlichen Vielheit; die ganze Wirklichkeit wird ideell von ihm umfaßt. Die Materie, welche auch in den Ideen ist, ist die intelligible, nicht die sinnliche; in ihr liegt Nichts, was mit dem Uebersinnlichen irgendwie im Widerspruch stände; sie hat vielmehr ihre Quelle in demselben und ist ewig wie die Ideen. Die Ideen sind nicht vor dem νοῦς, aber auch nicht Gedanken desselben. Denken und Sein sind in der Ideenwelt identisch. Wie die Arten in der Gattung enthalten sind, so enthält der νοῦς die Ideen in sich; er ist die Einheit in der Vielheit. Während bei Plato das substanzielle Sein der Ideen die wirkende Kraft ausschließt, legt Plotin auf letztere den Hauptnachdruck. Der νοῦς ist die eine die ganze Ideenwelt beherrschende und umfassende Kraft, oder auch, der eine allgemeine Geist, in dem die Ideen als Geister ihre Existenz haben. *Οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλὰ ἑκάστη νοῦς. καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα, ἕκαστον δὲ μέρος τῆς ὅλης οὐχ ὡς διακεκριμένον τόπῳ, ἔχον δὲ δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ*, Enneade V, 9. Die intelligible Welt des νοῦς, der κόσμος νοητός, ist voll Leben und Bewegung; alle denkbaren Urbilder bewegen sich in ihm; nur alles Endliche und Unvollkommne ist von ihm ausgeschlossen. Die absolute Harmonie zwischen dem Ganzen und den Theilen, zwischen Ruhe und Bewegung,

Digitized by Google

zwischen Vielheit und Einheit läßt jenen κόσμος als den Inbegriff aller Schönheit und ungetrübten Seligkeit erscheinen. Wie sich der νοῦς zu dem Einem verhält, so verhält sich die ψυχή zu dem νοῦς. Dieser läßt die Seele als sein Erzeugniß aus sich hervorgehn. Dieselbe ist als Abbild des νοῦς eine niedere Stufe des Denkens. Sie richtet sich theils auf ihren Erzeuger, theils auf das Materielle; von jenem empfängt sie Licht und Leben und die Formen des Seins; diesem ist sie von Natur zugethan als dessen Erzeugerin, insofern sie die von dem νοῦς ausgehenden Kraftäußerungen an dasselbe vermittelt. Sie geht indeß nicht in dem Materiellen auf, verliert durch das Eingehen in dasselbe Nichts von dem ihr eigenthümlichen Wesen; sie bleibt vielmehr nach wie vor eine immaterielle, ungetheilte Substanz; nur der Körper, in dem die Seele ist, ist theilbar, diese dagegen ist in jedem Theile des Körpers ganz und ungetheilt, ebenso wie sie in dem einheitlichen Ganzen desselben ganz und ungetheilt ist. Sie ist indeß nicht die Entelechie des Leibes nach Art der aristotelischen Substanz; vielmehr ist der Körper in der Seele und nicht umgekehrt. Die Seele giebt jedem Organe des Leibes die zu seiner Function nöthige Kraft; aber ein Theil von ihr ist ohne den Körper, fungirt ohne Mitwirkung desselben. Die Weltseele ist ein von der Körperwelt getrenntes Einzelwesen. Wie die Vielheit der Ideen im νοῦς enthalten ist, so enthält die Weltseele die Vielheit der einzelnen Seelen in sich; letztere sind zwar individuell von einander verschieden, aber dem Wesen nach mit jener identisch: καθ' ὅσον δὲ ἑκάστη ψυχὴ πρὸς τὴν ὕλην ἔχει οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἔρως ἕκαστος πρὸς τὸν πάντα ἂν ἔχοι, III, 5. Die Materie ist das allem endlichen Sein zu Grunde Liegende, ὑποκείμενον. Sie ist indeß nicht als eine unbestimmte Masse zu denken; sie ist nichts Körperliches, sondern vielmehr nach dem Vorgange Plato's der Raum, welcher das Körperliche in sich aufnimmt. In Bezug auf das Seiende ist die Materie die reine στέρησις, das μὴ ὄν, das völlig Unbestimmte und Unbegrenzte. Jeder Körper entsteht durch die Verbindung von Form und Stoff und erst in dieser Verbindung wird der sonst durchaus formlose Stoff zu etwas Bestimmtem, Geformtem. Die Materie verhält sich zum λόγος, wie das Dunkel zum Lichte. In ihrem formlosen, unbestimmten Sein ist sie das πρῶτον κακόν, das Urböse; durch ihre Empfänglichkeit für die Form wird diese ihre Eigenschaft zwar wesentlich modificirt, insofern sie das Gute in sich aufnehmen kann; aber die concrete Verbindung von Form und Stoff, der Körper, trägt doch auch das

Digitized by Google

Böse, wenn auch nur abgeleiteter Weise, an sich. Die sinnliche Welt entsteht dadurch, daß sich die Seele der Materie mittheilt. Eben dadurch wird der bildungsfähige Stoff zur Welt der mannigfach verschiedenen Erscheinungen gestaltet. Diese Welt hat kein wahrhaftes Sein; sie ist dem Reiche des νοῦς gegenüber ein wesenloses Schattenbild, ebenso, wie die ihr zu Grunde liegende Materie im Vergleich mit der Materie in den Ideen ein Nichts ist. Was ihr an wirklichem Sein eigen ist, kommt von oben, von der gestaltenden ψυχή, während der Grund der Theilung in der Materie liegt. Nichts destoweniger ist die Welt dennoch nicht mit jener Geringschätzung zu betrachten, wie solche den Gnostikern eigen ist, Enneade II, 9. Sie ist ein belebter Organismus, in dem eine Seele waltet; in ihr herrscht das Verhältniß der innigsten Harmonie. Alles was in ihr geschieht, hat seinen Grund und seine Ursache in der intelligiblen Welt; sie ist von derselben mit absoluter Nothwendigkeit abhängig. Die Kräfte, Dämonen, Geister, welche in ihrer Einheit das Reich des Uebersinnlichen bilden, gestalten durch die Vermittlung der Weltseele das Reich des Sinnlichen zu ihrem vollem Abbilde; wie dort das Viele in dem Einen seinen Werth und seine Bedeutung hat, so ist auch hier die harmonische Einheit das allumfassende, für alles Einzelne maaßgebende Gesetz. Die Seele des Menschen, ursprünglich ein Theil der Weltseele, hat durch ihr Herabsteigen in den Leib ihren himmlischen Ursprung vergessen. Wie dies Herabsteigen einerseits die freie Neigung der Seele ist, so beruht es andrerseits auf einer allgemeinen, aber unerklärlichen Nothwendigkeit. Die Umkehr ist indeß möglich; denn der Mensch ist ein freies Wesen. Manche Seelen bleiben zeitlebens am Irdischen haften; selbst die Ausübung der bürgerlichen Tugend ist noch nicht im Stande über dasselbe zu erheben. Die eigentliche, höchste Tugend ist die Verähnlichung mit Gott: ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι, Enneade I, 2. Diejenige Seele, welche im Stande ist sich über den finstern Nebel des Endlichen zu erheben und sich in ihr eigentliches Vaterland emporzuschwingen, ist zu jener Tugend geschickt, cfr. Enneade V, 1 und 2, woselbst auch drei verschieden beschaffene Seelen, die durchaus sinnliche, die bürgerlich tugendhafte und die zuletzt erwähnte, beschrieben werden. Wie aber gelangt der Mensch zu jenem höchsten Ziele, zur Verähnlichung mit Gott? Das Mittel muß dem Ziele entsprechen; es kann deßhalb nicht in dem sonst Höchsten, dem Denken bestehen, weil in diesem eine Bewegung,

Digitized by Google

eine Zweiheit ist. Das Ziel wird erreicht durch das unmittelbare Erfassen des Einen in der Ekstase. In ihr allein gelangt die Seele zu dem ihrem innersten Wesen entsprechenden Dasein; sie schaut in Gott die Quelle des Guten, des Lebens, mit einem Worte des gesammten Seins und genießt die Freude ungetrübter Seeligkeit. Aber diese höchste Freude wird dem Menschen nur selten zu Theil.

§. 77.

d, Spätere Ausbildung des Neuplatonismus.

Jamblichus aus Chalcis, gest. um 330 n. Ch. hat den Neuplatonismus mit Bevorzugung der pythagoräischen Lehre vor der platonischen dazu benutzt, ein überaus phantastisches polytheistisches Göttersystem in ein philosophisches Gewand zu kleiden. Von seinen Schülern suchte Theodorus von Asine das System des Meisters weiter fortzubilden; auch Julian Apostata gest. 363 n. Ch. gehört zu denselben. Die Vorliebe für den Polytheismus brachte es mit sich, daß man anfing, die Götter nicht nur im Himmel, sondern auch auf der Erde zu suchen, woraus sich die immer mehr zunehmende Vergötterung der Anhänger der neuplatonischen Lehre erklärt. Während Jamblich und seine Anhänger die s. g. syrische Schule bilden, stiftete Plutarch, gest. um 433 n. Ch. die athenienſische. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste Proklus, von 411 bis 485. Die athenische Schule wurde im Jahre 529 durch Edict des Kaisers Justinian geschlossen und damit der Unterricht in der Philosophie zu Athen überhaupt untersagt. Als die letzten Neuplatoniker sind zu erwähnen: Simplicius, Olympiodorus, Boëtius und Philoponus, der Christ. Proclus wollte die ganze Fülle der griechischen Philosophie in einem allumfassenden Systeme zusammenstellen; er hat indeß die Lehren seiner Vorgänger in einzelnen Puncten nicht unwesentlich modificirt. Alles beruht nach ihm auf dem Gesetze der triadischen Entwickelung, indem das Verursachte durch seine Aehnlichkeit mit dem Verursachten in demselben bleibt, aber doch aus ihm heraustritt und sich sodann zu demselben zurückwendet. Was in dieser von oben nach unten gehenden Entwickelungsreihe am Tiefsten steht, oder mit andern Worten, was den triadischen Proceß in absteigender Richtung am Häufigsten durchlaufen hat, ist das Unvollkommenste. — Nachdem so eben erwähnten Verbote des Kaisers Justinian wanderten Simplicius u. A. nach Persien aus, weil sie hier die für ihre philosophische Ueberzeugung nöthige Freiheit zu finden hofften. Nach ihrer alsbaldigen Rückkehr hatten sie selbst keine weiteren Anfechtungen zu erdulden, aber jenes Verbot blieb bestehen, die Philosophie wurde je mehr und mehr ausschließlich

Digitized by Google

Sache der Gelehrten und beschränkte sich als solche auf die Erklärung und Uebersetzung vorwiegend aristotelischer Schriften.

§. 78.

Die zuletzt in ihren Grundzügen dargestellten Richtungen der griechischen Philosophie, welche in dem Systeme des Neuplatonismus ihren Höhepunkt erreichen, sind insofern das Gegentheil von den Doctrinen in der ersten Hälfte der III. Periode, als sie die Welt, speciell den Menschen, nicht vergöttern, sondern vielmehr von der Welt als etwas Uebelem frei zu werden suchen, um in der Vereinigung mit der Gottheit das eigentliche Ziel des Menschen zu finden. Durch sie alle weht ein Hauch der Sehnsucht hindurch nach den unnahbaren Höhen des Jenseits, welche um so herrlicher erscheinen, als das Diesseits je mehr und mehr in seiner Ohnmacht, die höchsten Bedürfnisse des Menschen befriedigen zu können, erkannt wird. Indem dem Denken, dessen Kraft mit dem Verfalle der Blüthe des Alterthums geschwunden ist, die Energie fehlt, neue, über die früheren hinausliegende Systeme aufzubauen, oder auch nur den Höhepunkt der griechischen Philosophie in seiner wesentlichen Bedeutung zu erkennen und festzuhalten, greift man ähnlich wie bei den Stoikern und den damit verwandten Richtungen auf das Frühere zurück, um aus diesem dasjenige auszuwählen, was dem eigenthümlichen Bedürfnisse des Geistes am Meisten entspricht. Hier sind es vor Allem Pythagoras und Plato, deren Lehren durch die Fähigkeit, verschiedene Deutungen zuzulassen, am Geeignetesten sind, dem philosophischen Zeitbewußtsein als Träger zu dienen. Der religiöse Hauch, welcher die Systeme jener Männer durchweht, stellt dieselben sofort mit der Zeit, in der wir stehen, in Verwandtschaft. Man will nicht sowohl die Wahrheit erkennen, als vielmehr den Ort der Wahrheit, welchen man ein für allemal in der transcendenten Gottheit zu wissen glaubt, erreichen. Wie aber ist die Kluft, welche das Diesseits von dem Jenseits, den Ort der Uebel von dem Orte absoluter Vollkommenheit trennt, zu überbrücken? Je mehr sich diese Kluft zu einer unendlichen erweitert, desto größer wird das Bedürfniß, den Menschen dennoch mit dem Absoluten in Zusammenhang zu bringen. Und hier gerade ist die platonische Ideenlehre in ihrer Verbindung mit der pythagoräischen Zahlenlehre die geeignete Vermittlerin zwischen den beiden Extremen. Indem die Zahlen zu Ideen und die Ideen zu Dämonen werden, wird die niedrigste Stufe mit der höchsten durch eine ununterbrochene Kette verbunden. Der Weg von oben nach unten offenbart die über alles Denken hinausliegende Gottheit; Alles ist in abnehmender

c. Beurtheilung.

Digitized by Google

Vollkommenheit ein Ausfluß des Einen, Absuluten; aber der Mensch macht sich in den seligen Augenblicken der Ekstase von seiner Endlichkeit frei und erhebt sich zu den lichten Höhen der Gottheit. Daß der Mensch trotz des unendlichen Unterschieds zwischen dem Endlichen und Unendlichen dennoch diese Fähigkeit besitzt, ist ein überaus charakteristischer Zug unserer Philosophie. Die Ekstase setzt die Befreiung von allem Sinnlichen voraus; aber der Mensch ist wirklich im Stande, diese Befreiung zu vollziehen; er ist seinem Ursprunge und seiner Bestimmung nach göttlichen Geschlechts. Indem er sich in der Ekstase aus seiner natürlichen Beschränktheit losreißen will, giebt er damit zu erkennen, daß er sich mit höherem Inhalte erfüllen muß, um den seinem Wesen entsprechenden adäquaten Zustand zu erreichen. Das Bedürfniß der Erlösung, welches in seiner ganzen Tiefe gefühlt wird, entrückt den Menschen dieser Welt, um befriedigt werden zu können, aber dadurch, daß diese Befriedigung dennoch in der Welt möglich ist und zwar durch unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit, wird die ganze Reihe der Mittelwesen übersprungen und im Grunde genommen überflüssig gemacht. Wie das Bewußtsein der unglücklichen und trostlosen Wirklichkeit die Gottheit in die möglichst weite Ferne entrückt und diese Ferne durch ein stufenmäßig aufsteigendes Geisterreich zugänglich macht, so steigt die Sehnsucht, welche aus jener trostlosen Wirklichkeit loskommen will, unmittelbar zu Gott empor, oder, was dasselbe ist, läßt Gott unmittelbar zu sich herabsteigen und bedarf dabei der Vermittelung jenes Geisterreiches nicht. Wenn auf der einen Seite die Phantasie frei und ungebunden ihr Wesen treibt, so regt sich auf der andern die unvertilgbare Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Immerhin hat ja auch die Ekstase etwas durchaus Phantastisches an sich; aber jene Gottverwandtschaft liegt ihr doch unverkennbar zu Grunde. Jedem Weisen ist die wunderbare Vereinigung mit Gott in der Ekstase zu Theil geworden. Das geheimnißvolle Dunkel, welches unsere Philosophie umgiebt, verbreitet sich über die ganze Vorzeit und läßt in dem einen Dämmerlichte Alles gleich erscheinen. Nicht bloß Pythagoras und Plato, sondern alle Dichter und Denker in Griechenland und über Griechenland's Grenzen hinaus sind von derselben Weisheit beseelt gewesen; daß man dem Pythagoras und sogar dem Orpheus eine Menge von Schriften unterschiebt, beruht auf dem Streben, den vorausgesetzten Zusammenhang mit jenen Männern als einen wirklichen zu erweisen.

In Alexandrien besonders verbinden sich die jüdischen Anschauungen mit der griechischen Philosophie. Das Judenthum hält freilich nach wie

Digitized by Google

vor an seinen Religionsurkunden fest; die griechische Weisheit soll in ihnen ihre alleinige Quelle haben und die allegorische Deutung soll den Beweis für diese Behauptung führen. Aber gerade der Umstand, daß man sich zu den griechischen Philosophen hingezogen fühlt, ist der deutlichste Beweis dafür, daß man in ihnen die Ergänzung des eigenen Mangels sucht und daß man den Unterschied zwischen jüdischer und griechischer Weisheit durchaus nicht als einen prinzipiellen auffaßt. Philo ist, wenn das Verhältniß unserer Philosophie zu dem eigenthümlichen Bewußtsein der Zeit in's Auge gefaßt wird, nicht ohne Weiteres mit dem Neuplatonismus zusammenzustellen. Sein System ist 200 Jahre älter als dieser und fällt in diejenige Zeit, in welcher das Christenthum seine Macht noch nicht entfaltet hat. Der Neuplatonismus dagegen ist nicht nur von Philo als seinem Vorgänger abhängig, sondern blüht auch in einer Zeit, in der das Christenthum das Heidenthum bereits überwinden will, welcher Umstand auf sein Hervortreten ohne Zweifel von wesentlichem Einflusse gewesen ist. Das scheinbar Gleiche gestaltet sich anders, wenn man die Zeit in's Auge faßt. Indem Philo den λόγος in seine Philosophie einführt, stellt er sich mitten in das System der Stoiker hinein; aber, indem er das menschliche Unvermögen zur Erkenntniß der Wahrheit auf's Stärkste betont, stellt er sich mit jenem Systeme in direkten Gegensatz. Der λόγος ist in der griechischen Philosophie Prinzip der Weltbildung und erscheint als solches auch bei Philo; diesem fehlt ein solches Mittelglied zwischen der absolut erhabenen Gottheit und der geschaffenen Welt der Erscheinungen. Aber mit dem λόγος hat Philo auch die platonische und andere Philosophien in sich aufgenommen; denn der λόγος erscheint als der einheitliche Mittelpunkt der Ideenwelt und diese hinwieder in der Wandelung, welche sie in den Lehren der Neupythagoräer und pythagoräisirenden Platoniker durchgemacht hat. Auf der andern Seite hat die griechische Philosophie in dem Subjectivismus der Stoiker, Epikuräer und Skeptiker die Erfahrung gemacht, daß die göttliche Hoheit des eignen Ich eine höchst trügerische ist; der Mensch will sich mit objektivem, göttlichem Inhalte erfüllen. An die Stelle des Denkens tritt je mehr und mehr die Sehnsucht nach unmittelbarer Gewißheit; die Geistesarbeit eines Plato und Aristoteles ist unmöglich geworden; die Sehnsucht muß ohne Anstrengung gestillt werden. Was liegt da näher, als zum Orient seine Zuflucht zu nehmen? Hier, namentlich in Israel, bietet sich das, was man sucht, als etwas Geoffenbartes von selbst dar. Man hält gegenseitig an dem Eigenen fest und verbindet damit das Fremde; aber der Synkretismus

Digitized by Google

verbindet Beides immer mehr zu einem Ganzen. Die gesammte Zeitphilosophie (wir schließen natürlich die Richtungen, welche sich aus der früheren Zeit einseitig fortpflanzen, aus) beruht auf denselben Prinzipien. Es ist das Bewußtsein, unendlich weit von Gott entfernt zu sein und in Folge dessen das Aufbauen des Geisterreichs zwischen ihm und der Welt; aber es ist auch die unendliche Sehnsucht nach Gott, als der Quelle alles Guten und das Stillen dieser Sehnsucht in der Ekstase, welche das unendlich von einander Entfernte dennoch auf's Innigste mit einander vereinigt. Trotz seiner Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit hält auch Philo an der Möglichkeit dieser Vereinigung fest. Es ist natürlich, daß der Zustand der Ekstase nicht der dem Wesen des Menschen ein für allemal entsprechende ist. Er zeigt über sich hinaus und bekommt eben hierdurch seinen Werth. Er deutet auf einen Zustand hin, in dem sich die Ausnahme zur Regel, die Erhebung über das Denken zum bewußten Denken umgewandelt hat, und in welchem dennoch dieselbe Seligkeit genossen wird. Die Ahnung, daß das Endliche sich dennoch zum Unendlichen erheben könne, daß das Unendliche im Endlichen gegenwärtig sei, und daß der Mensch nur dann sein Wesen wirklich realisire, wenn er Theil am Unendlichen habe, — diese Ahnung drängt der Erfüllung mächtig entgegen. Sowohl Plato, als auch Aristoteles halten die denkende Erkenntniß für das Höchste; beide wollen demgemäß auch die Gottheit denkend erfassen. Man verzweifelt jetzt an der Möglichkeit dieses Erfassens durch die Erkenntniß, aber nicht an der Möglichkeit des Erfassens überhaupt. Die Art und Weise, wie man sich dasselbe als möglich denkt, ist eine durchaus geheimnißvolle; aber dies Mysterium deutet auf das aufgehende Licht.

Der Neuplatonismus, wie sich derselbe seit dem 3. Jahrhundert entwickelt, muß nothwendig in sich selbst zerfallen; denn seine Sehnsucht bleibt ungestillt. Er baut sein System in möglichst vollkommener systematischer Gliederung auf; aber von wesentlich neuen Gedanken ist wenig bei ihm zu spüren. — Gerade von ihm aus wird der Kampf gegen das Christenthum am Heftigsten geführt; aber dieser Kampf endigt mit seiner Niederlage. Er bekämpft in diesem Kampfe, ohne es zu wissen, dasjenige, was seinem höchsten Streben, entgegenkommt, insofern die Einheit des Endlichen und Absoluten, des Menschen und Gottes in demselben sich darstellt. Obgleich er in dem Stifter der neuen Religion einen Mann von gotterfüllter Seele erkennt, ist er doch weit davon entfernt in das eigentliche Geheimniß der Person desselben einzudringen. Das Zurückgehen auf die früheren Denker, das einheitliche,

Digitized by Google

systematische Zusammenfassen der vorangehenden Systeme ist im Grunde genommen weiter Nichts als ein äußerliches Zusammenhäufen dessen, was man als identisch voraussetzt. Der Neuplatonismus will in seiner höchsten Ausbildung den Gipfelpunkt der Philosophie darstellen; aber von dem Einen, was die Philosophie erst zur Philosophie macht, nämlich von dem klaren, philosophischen Denken, ist wenig bei ihm zu spüren. Die Vergötterung, namentlich der Schulhäupter macht auch die ekstatische Verzückung immer mehr zur Phrase; denn mit jener Vergötterung wird das absolut Unnahbare in das Gebiet des anschauenden Bewußtseins hineinversetzt. Und was ist das Zurückfallen in den Polytheismus und die mit Eifer betriebene weitere Ausbildung desselben im Grunde genommen anders, als ein Zurücksinken in diejenige Zeit, welche einen Plato und Aristoteles noch nicht kannte? Das griechische Volk verurtheilte Socrates und dachte dabei an seine frühere Herrlichkeit; — der Neuplatonismus verfolgt das Christenthum und träumt dabei von der früheren Größe des Heidenthums; aber hier wie dort sind die Träume und Gedanken wesenlos, nichtig und unberechtigt. In ihrer Blütheperiode hat die griechische Philosophie den Polytheismus überwunden; in ihren Ausläufen treten die Göttergebilde noch einmal in üppiger Fülle hervor. Dort wird der denkende Geist von der Kraft des Volkes getragen; hier entsprechen die Schattenbilder der innere Leere der Völker, welche der Erfüllung mit neuem Inhalte dennoch widerstrebt. —

Das Unterliegen der griechischen Philosophie wird weniger durch das kaiserliche Edict, als durch die eigene innere Schwäche herbeigeführt. Aber das, was sie Großes hervorgebracht hat, ist und bleibt eine unversiegbare Quelle, aus der die Menschheit, um ihr höchstes Sehnen zu stillen, wiederholt geschöpft hat und noch fortwährend schöpft.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Geschichte der Philosophie

im Grundriß.

Ein übersichtlicher Blick in den Verlauf ihrer Entwickelung,

von

Friedrich Christoph Poetter.

Zweite Hälfte:

Die vor- und nachkantische Philosophie.

Elberfeld,
Verlag von R. L. Friderichs.
1874.

Digitized by Google

Gedruckt bei R. L. Friderichs u. Comp. in Elberfeld.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung ..... Seite 1—14.

I. Periode.

Die vorkantische Philosophie §. 1—42 ..... „ 15—97.
A. Idealismus §. 1—24 ..... „ 15—65.
Carteſius §. 1—5 ..... „ 15—21.
Geulinx und Malebranche §. 6 ..... „ 21—23.
Spinoza §. 7—12 ..... „ 23—37.
Leibnitz und Wolff §. 13—21 ..... „ 37—56.
Reimarus, Mendelssohn, Leſſing §. 22—23 ..... „ 56—60.
Rückblick und Vorblick §. 24 ..... „ 61—65.
B. Empirismus §. 25—40 ..... „ 65—93.
Baco §. 25—27 ..... „ 65—70.
Hobbes §. 28 ..... „ 70—72.
Gaſſendi §. 29 ..... „ 72—73.
Locke §. 30—32 ..... „ 74—83.
Locke und Spinoza §. 33 ..... „ 83—84.
Locke und Leibnitz §. 34 ..... „ 84.
Berkeley §. 35—36 ..... „ 85—87.
Condillac §. 37 ..... „ 87.
Die franzöſiſche Philoſophie §. 38—39 ..... „ 87—90.
Rückblick §. 40 ..... „ 91—93.
C. Skepticismus, Hume 41—42 ..... „ 94—97.

II. Periode.

Die kantiſche und nachkantiſche Philoſophie §. 43—79 ... „ 97—204.
I. Kant §. 43—57 ..... „ 97—141.
a. Leben und Schriften §. 43 ..... „ 97— 98.
b. Kritik der reinen Vernunft §. 44—52 ..... „ 99—131.
c. Kritik der praktiſchen Vernunft §. 53—54 ..... „ 131—135.
d. Kritik der Urtheilskraft §. 55—56 ..... „ 136—139.
e. Aufnahme der kantiſchen Philoſophie §. 57 ..... „ 139—141.
II. Fichte und Herbart §. 58—66 ..... „ 141—161.
a. Fichte §. 58—63 ..... „ 141—153.
b. Herbart §. 64—66 ..... „ 153—161.
III. Schleiermacher §. 67 ..... „ 161—167.
IV. Schelling und Hegel §. 68—78 ..... „ 168—200.
a. Schelling §. 68—72 ..... „ 168—180.
b. Hegel §. 73—78 ..... „ 180—200.
Rückblick und Schluß §. 79 ..... „ 201—204.

Digitized by Google

Corrigenda.

Seite 86, Zeile 10 von oben lies Seele, ſtatt Dinge.
„ 113, „ 31 „ „ „ dieſelben, ſtatt daſſelbe.

Digitized by Google

Einleitung.

Die Zwischenzeit zwischen dem Ende der griechischen und dem Beginn der neueren Philosophie hat das menschliche Denken zum größten Theil mit dem Nachdenken über die in Christo und von Christo geoffenbarte Wahrheit des Heils ausgefüllt.

Die Philosophie verzichtet in diesem Zeitraume auf ihre selbstständige Bedeutung und tritt in den Dienst der Religion. Schon in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, als der griechische Geist in Verbindung mit dem orientalischen noch einmal versuchte, die Fülle des Seins in einem allumfassenden System zu erkennen, tritt uns jenes Dienst-Verhältniß entgegen: Clemens und Origenes, die Alexandriner, sind begeistert für das Christenthum; aber ihr Christenthum ist durch platonische Gedanken wesentlich beeinflußt. Indem sie letztere mit ersterem verbinden, wollen sie der Sache Christi dienen.

Die Philosophie der Kirchenväter, welche sich auf die Bildung der Dogmen, auf die Gestaltung der Glaubenssubstanz zur Glaubenslehre richtet, näher zu verfolgen, ist Aufgabe der Kirchen- resp. Dogmen-Geschichte. Cfr. Haase, Kirchengeschichte, Pag. 100—114, 124—148. Baur, Dogmengeschichte, besonders Pag. 141—197.

Wir gehen hier nun etwas näher auf diejenige Erscheinung innerhalb der katholischen Kirche ein, welche das Verhältniß des Dienstes, in welchem die Philosophie zum Christenthum steht, ganz besonders deutlich hervortreten läßt, aber auch zugleich auf die neuere Philosophie hinweist; wir meinen **die Scholastik**. Die Scholastik will den in den Dogmen niedergelegten Glaubensinhalt beweisen, dem Denken begreiflich machen. Sie ist weit entfernt von dem Princip eines Tertullian: credo, quia absurdum; ihr Grundsatz heißt vielmehr: credo et intelligo. Sie zweifelt nicht an der Wahrheit ihres Glaubens, aber ihr Ziel ist die klare und deutliche Einsicht in das, was geglaubt wird; das credo ut intelligam soll sich in jenes credo et intelligo umwandeln. Um dies Ziel zu erreichen, tritt die Scholastik in das Bündniß mit der Philosophie, ganz besonders mit der

Die Scholastik.

Digitized by Google

aristotelischen Philosophie. Von dieser sind im Anfange des Mittelalters nur wenige logische Schriften bekannt; im 12. Jahrhundert lernt das Abendland fast das ganze Organon kennen und kommt im 13. Jahrhundert durch die Vermittelung der Araber (Commentare des Averroes) in den Besitz der Physik, Metaphysik und Ethik. — Die wichtigsten Punkte, welche bei der Scholastik für uns in Betracht kommen, sind zunächst der Unterschied zwischen Realismus und Nominalismus; sodann die Bedeutung der aristotelischen Naturphilosophie für das System der Kirche und endlich die Auflösung der Scholastik durch die Herrschaft des Nominalismus.

Anselm. Anselm von Canterbury beweist das Dasein Gottes aus der Idee des vollkommensten Wesens in uns; er stellt den s. g. ontologischen Beweis auf. Außerdem sucht er die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes durch die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung darzuthun. Die Idee Gottes ist in uns; es ist die Idee des vollkommensten Wesens; dem vollkommensten Wesen darf die Realität nicht fehlen; — also ist Gottes Existenz erwiesen. Ferner: die Menschheit ist gefallen und seufzt unter dem Druck der Erbsünde; die Menschheit ist durch Christi stellvertretende Genugthuung erlöst. Wie die Idee Gottes in mir die Realität desselben involvirt, so hat auch die Idee der Menschheit, welche in mir ist, objective Realität. Eben so ist die Kirche, in welcher allein die reale Thatsache der Erlösung für die Menschheit verwirklicht wird, kein bloßer Begriff; sie ist vielmehr die allgemeine, allein gültige, objectiv reale Heilsanstalt Gottes. Mit einem Worte: universalia sunt realia; die allgemeinen Begriffe haben überhaupt objective Wirklichkeit. Die platonische Ideenlehre wird in diesem Realismus erneuert. Seine extremste Ausbildung gipfelt in dem Satze: universalia ante rem. Dieser Grundsatz ist für die Aufgabe, welche die Scholastik lösen will, von überaus weittragender Bedeutung. Es handelt sich um den Werth des Denkens und dessen Beziehung zum Wirklichen. Im Realismus hat das Denken die Gewißheit seines Werthes; es hat das Vertrauen, die Idee in ihrer Wirklichkeit erfassen zu können. Eben deßhalb, aber auch allein deßhalb, ist die Fähigkeit vorhanden, den Glaubensinhalt zu erkennen und damit die oben erwähnte Aufgabe zu lösen.

Roscellin. Dem Realismus tritt schon in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts der durch Roscellin vertretene Nominalismus entgegen. Diesem gelten nur die einzelnen Dinge als wirklich; das Allgemeine, die Gattungen, sind bloße Begriffe: universalia sunt nomina. Damit wird der Fähigkeit des

Digitized by Google

Denkens, die Wahrheit erkennen zu können, die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt entgegengesetzt. Sind die Begriffe meines Denkens ohne objective, reale Gültigkeit, dann kann ich überhaupt nicht erkennen; dann erkenne ich auch die Thatsachen des Glaubens nicht; denn diese haben objective, reale Gültigkeit. Damit wird zwischen Wissen und Glauben eine unübersteigbare Kluft befestigt und das eigentliche Princip der Scholastik seiner Auflösung entgegengeführt. — Vorläufig sollte indeß der Nominalismus nicht zur Herrschaft gelangen. Roscellin wandte seine Lehre auf das Dogma von der Dreieinigkeit an und gelangte durch diese Anwendung consequenter Weise, da es überhaupt nur individuelle Existenzen geben soll, zu drei Göttern. Er mußte seine Lehre widerrufen, wodurch natürlich vorläufig eine allgemeine Abneigung gegen dieselbe hervorgerufen wurde. Der Realismus in seiner soeben hervorgehobenen extremsten Ausbildung herrscht im 12. Jahrhundert; er behält auch im 13. Jahrhundert die Herrschaft, aber in modificirter Gestalt, indem er nämlich nicht die platonische, sondern die aristotelische Lehre zu seiner Grundlage macht. Sein Princip heißt fortan: universalia in re. Auch Aristoteles erkennt die Realität des Allgemeinen an, aber sein Substanzbegriff läßt dasselbe erst in den Dingen zur vollen Wirklichkeit gelangen. Der Uebergang von dem Realismus des 12. zu dem des 13. Jahrhunderts stellt sich dar in Abälard.

Natur und Gnade.

Das Ansehen des Aristoteles stieg in der mittelalterlichen Kirche immer höher. Dieser Philosoph, dessen naturwissenschaftliche Schriften noch gegen 1200 verdammt wurden, wurde alsbald dem Prediger in der Wüste gegenübergestellt als praecursor Christi in rebus naturalibus. Und in der That, kein anderes philosophisches System war geeigneter, den Bedürfnissen der Kirche entgegenzukommen, als das des Aristoteles. Die Kirche repräsentirt das Reich der Gnade; ihr Oberhaupt ist Gottes Stellvertreter auf Erden. Sie hat (so glaubt sie wenigstens) die Herrschaft über die irdischen Reiche erlangt; der Papst ist die Sonne und der Kaiser der Mond, welcher sein Licht von der Sonne empfängt. Aber neben dem Reiche der Gnade steht noch das Reich der Natur; auch dieses muß jenem untergeordnet und in dieser seiner Unterordnung als Vorstufe von demselben erkannt werden. Nur so ist die Kirche wirklich das Alles Umfassende und Beherrschende. Diese Aufgabe löst am Vollkommensten Thomas von Aquino. Gott ist der Zweck und das Endziel von Allem. Die Natur strebt in einem fortschreitenden Stufenreiche vom Unvollkommenen zu immer Vollkommenerem dem Reiche der Gnade zu. Die Dinge sind vor der Welt-

Thomas von Aquino.

Digitized by Google

schöpfung die ewigen Gedanken Gottes, also in dieser Beziehung ante rem; bei allem Geschaffenen ist das Wesen in den Dingen, also in re; das Allgemeine, was wir von dem Einzelnen abstrahiren, ist unser Begriff. Auf dem Grunde des Natürlichen erbaut sich das Uebernatürliche; jenes ist für dieses angelegt. Das Reich der Natur ist die Anlage; das Reich der Gnade ist die Vollendung. In jenem Reiche ist der natürliche Mensch das Höchste, in diesem wird der natürliche Mensch durch die übernatürliche Kraft der Sacramente zu dem ihm entsprechenden Wesen verklärt. Das Prinzip der menschlichen Erkenntniß ist die Vernunft; ihr kommt, da sie zur Erkenntniß nicht ausreicht, die göttliche Offenbarung zur Hülfe; aber beide Prinzipien widersprechen sich nicht, weil sie eine Quelle haben. Das Emporsteigen von unten nach oben, vom Bedingten zum Prinzipiellen, führt zur Erkenntniß Gottes. Gottes Wissen und Wollen ist die absolute Identität seines Seins mit sich selbst. Das göttliche Schaffen hat seine Richtschnur an dem göttlichen Verstande. Gott ist die reine Actualität, in der die Willkür keine Stelle findet; er handelt und wirkt vielmehr durchaus deterministisch; eben deßhalb herrscht in dem ganzen Systeme des Thomas der absolute Determinismus. Diese kurzen Züge werden hinreichen, um nicht nur die hohe Bedeutung des aristotelischen Naturbegriffs für die Lehre des Thomas erkennen zu lassen, sondern auch, um den hohen Werth vor Augen zu führen, welchen ein solches, allumfassendes, durchaus deterministisches System für die mittelalterliche Kirche haben mußte. Jene Kirche war eben auch eine absolut determinirte, deren Formen und Ordnungen ewige Gültigkeit haben sollten.

Duus Scotus.

An dem Determinismus des Thomas nimmt besonders Johannes Duus Scotus Anstoß. Indem er die in jenem Prinzip liegenden Consequenzen zieht, glaubt er die Unhaltbarkeit desselben darzuthun. Der Determinismus benimmt Gott seine Unabhängigkeit und Freiheit; er hebt das Böse auf und ist dem Pantheismus sehr nahe verwandt. Der prinzipielle Unterschied zwischen Thomas und Duus Scotus ist der, daß jener den intellectus, dieser die voluntas an die Spitze stellt. Dadurch wird die ganze Weltanschauung hier eine durchaus andere. Gott ist die absolute Willkür; er kann vermöge seiner Allmacht thun und lassen, was er will. Die Schöpfung der Welt lag durchaus nicht im Wesen Gottes begründet; eben deßhalb ist die Welt auch etwas rein Zufälliges. Gott würde auch ohne die Welt dasselbe sein, was er ist; denn seine Vollkommenheit liegt lediglich in seinem Willen. Von der menschlichen Freiheit hat Duus Scotus

Digitized by Google

eine sehr hohe Meinung; er steht hier entschieden auf der Seite des Pelagius. Der Mensch kann sich, ohne irgendwie determinirt zu sein, zu dem bestimmen, was er sein und erreichen will. Er kann sich mit Freiheit von dem Einen wegwenden und dem Andern zuwenden; er kann der Sünde absagen und die Gnade ergreifen. Die unerbittliche Prädestination des Thomas findet in diesem System keine Stelle. Es läßt das Besondere nicht im Allgemeinen verschwinden, sondern wahrt vielmehr mit Entschiedenheit das Recht des Einzelwesens, und wenn auch die Freiheit noch mit der Willkür zusammenfällt, so ist doch das Streben zur Anerkennung der individuellen Selbstständigkeit nicht zu verkennen. Damit aber sehen wir uns bereits in die neuere Zeit hineinversetzt.

Auflösung der Scholastik.

Mit Occam, dem Schüler des Duus Scotus, kommt der Nominalismus zur vollen Geltung. Indem das Allgemeine ein bloßer Begriff und nur das Einzelne real ist, hört die Erkenntniß und damit das Prinzip der Scholastik überhaupt, auf; denn die Erkenntniß geschieht eben nur durch Begriffe, die deßhalb real sein müßten. Das Reale wird nur durch den über alle Vernunft hinausliegenden Glauben erfaßt. Der Glaubensinhalt ist von Gott geoffenbart und wird im Schooße der Kirche aufbewahrt. Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie sind prinzipiell von einander verschieden.

Wir stehen in jenen Zeiten, in denen sich die Stellung der Kirche zu den Völkern und umgekehrt, wesentlich verändert hat. Die weltliche Macht hat dem Papstthum die ihm gebührende Stellung zugewiesen; das Zeitalter eines Innozenz ist längst vorüber. Die Kirche ist krank an Haupt und Gliedern; ihr Ansehen ist in Folge dessen gesunken. Indem man jene Krankheit durch die Berathungen allgemeiner Synoden heilen will, tritt es eben auf diesen Synoden klar und deutlich zu Tage, daß die Völker sich Rom gegenüber in ihrer Selbstständigkeit zu fühlen angefangen haben. Das System eines Thomas ist zweifelhaft geworden. Die Kirche wird nicht mehr als die Alles umfassende Macht anerkannt; die weltlichen, d. h. die nicht speciell kirchlichen Seiten des Menschenlebens wollen frei von ihr werden. Die Aufgabe der Scholastik war die vernünftige Einsicht in die Wahrheit des kirchlichen Glaubens. Sie zerfällt in sich selbst, sobald sie an der Möglichkeit objectiv wahrer Erkenntniß zweifelt. Aber sie muß in sich zerfallen; denn die Gegenstände der Erkenntniß, deren absolute Wahrheit vorausgesetzt wurde, lassen jene Wahrheit immer mehr in Frage stellen. Der gegebene Stoff ist in die entsprechende Form gebracht; aber die Kirche

Digitized by Google

entspricht ihrem Wesen durchaus nicht. Der Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit tritt immer deutlicher hervor und eben deßhalb kann auch die Kirche nicht länger die allein berechtigte Inhaberin des Glaubenslebens sein. Indem sich der Geist aus der Substanz der mittelalterlichen Kirche befreit, steht er nicht mehr in derselben, sondern selbstständig reflectirend außerhalb derselben, um sie in neue Bahnen zu lenken; er sucht den seines Wesens würdigeren Inhalt.

Während so die Scholastik zur dürren Steppe wird, wendet sich der denkende Geist von Neuem den Gefilden des Alterthums zu. Die Einnahme Constantinopels im Jahre 1453 veranlaßte viele gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien. Man findet hier empfänglichen Boden für die Geistesrichtungen, welche man vertritt; denn die Liebe zur alten Kunst und Literatur ist in Italien schon vorher mächtig erwacht. Gemistus Plethon ist begeistert für den **Neuplatonismus** und errichtet demselben zu Florenz eine neue Akademie. Marsilius Ficinus, der Gesinnungsgenosse Plethos, übersetzt die Werke Platos und Plotins und vermittelt dadurch das Verständniß derselben für weitere Kreise, für das ganze Abendland. Die Begeisterung für die platonische Philosophie steigt bis zu einer solchen Höhe, daß man in ihr die einzige Sonne sieht, welche den Geist der Menschen zu erleuchten im Stande ist. — Aber auch die Philosophie des Aristoteles wird mit neuem Eifer betrieben. Man sucht dieselbe in der ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen, indem man nicht nur auf den Urtext zurückgeht, sondern auch den Commentaren des Alexander von Aphrodisias vor denen des Averroes und damit auch vor den scholastischen Erklärungen den Vorzug gibt. Bessarion sucht zwischen beiden Philosophen zu vermitteln; Plato soll die Theologie und Aristoteles die Natur beherrschen. Die neuen Aristoteliker, besonders Pomponatius, erkennen die Lehre der Kirche als Wahrheit an, fühlen sich aber zur Annahme einer doppelten Wahrheit, nämlich der theologischen und philosophischen, fortgetrieben und gelangen so in einen Dualismus hinein, welchen die Kirche natürlich nicht anerkennen kann. Außer Plato und Aristoteles werden fast alle bedeutenderen Richtungen der antiken Philosophie erneuert, z. B. der Stoicismus durch Lipsius, der Epikuräismus durch Gassendi u. A. cfr. §. 29.

Erneuerung der antiken Philosophie.

Das menschliche Denken in dieser Uebergangsperiode verhält sich indeß nicht bloß reproductiv, sondern auch productiv. Indem sich die Prinzipien

Neue Anläufe zu selbstständigem Denken.

Digitized by Google

des Neuplatonismus und des Christenthums mit einander verbinden, wird die Erlösung der Welt nicht bloß auf den Menschen, sondern auf die ganze Natur bezogen. Die Natur als die Emanation aus dem einen ewigen Urgrunde sucht in denselben zurückzukehren; sie fließt aus Gott und ist eben deßhalb etwas Göttliches; ihre Erkenntniß führt zur Erkenntniß Gottes. Aber sie ist ein ewiges Räthsel, dessen Lösung nicht gefunden werden kann; sie ist ein geheimnißvoller Born voll göttlicher Ahnungen. Mit dieser **Theosophie** verbindet sich naturgemäß die jüdische Kabbala; denn diese glaubt auf Grund uralter Ueberlieferungen den Schlüssel zu besitzen, welcher das Geheimniß der Natur erschließt.

Um in das Wesen der Theosophie und der mit ihr verbundenen Magie einen Einblick zu gewinnen, erinnern wir an Göthes Faust. Die diesem Gedichte zu Grunde liegende Sage ist in jenen Zeiten entstanden und spiegelt den Geist derselben getreu wieder.

Die Theosophie findet in der Natur göttliche Kräfte und strebt damit der Vergötterung der Natur, dem Pantheismus, zu. Giordano Bruno identificirt die Gottheit mit der Natur. Die Natur besteht aus dem Stoffe, der Weltseele und dem Geiste; aber diese drei Seiten bilden eine Einheit. Der Stoff ist das Bewegungsfähige, die Seele bewegt den Stoff und der Geist formt denselben. Die natura naturans ist die Selbstentwickelung des Weltalls. Während unsere Blicke bei Giordano Bruno zu Spinoza hinüberschweifen (cfr. §. 7), läßt uns Thomas Campanella an Carteſius denken. Campanella geht von der Selbstgewißheit des Denkens aus und steigt von hieraus zur Erkenntniß Gottes empor. Er kennt außerdem ein unmittelbares Erfassen des Göttlichen durch den Geist des Menschen und erinnert dadurch an die Mystiker. Das reine Sein Gottes mischt sich immer mehr mit dem Nichtsein; Alles ist in Folge dessen beseelt und Nichts empfindungslos. Es giebt eine doppelte Erkenntnißquelle, die sensualistische und die reflexive; die Wahrnehmung ist die Quelle der philosophischen Erkenntniß, während die theologische auf dem Glauben beruht. Wer denkt bei jener doppelten Erkenntnißquelle nicht an die beiden Richtungen, welche in der neueren Philosophie neben einander herlaufen? Diese **italienische Naturphilosophie**, von deren Vertretern außer den eben genannten noch Bernardinus Teleſius, der Stifter der Naturforscher-Gesellschaft zu Neapel und Franziskus Patricius, welcher dem Aristoteles abhold, aber dem Plato geneigt war und die platonische Weltseele in der bei Giordano Bruno angegebenen Weise mit der Materie verband, erwähnt

Digitized by Google

sein mögen, blühte hauptsächlich in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, nachdem schon Nicolaus von Cusa über 100 Jahre vorher den Keim zu ihr gelegt hatte. Sie lehnt sich vielfach an die vorsocratischen Denker an und bekundet im Laufe ihrer Entwickelung nicht nur die Befreiung der Philosophie aus der ihr durch die Scholastik zugewiesenen Stellung, sondern auch den deutlichsten Fortgang zu demjenigen Denken, welches mit Cartesius resp. Baco seinen Anfang nimmt.

Wichtige Entdeckungen.

Wie die neue Beschäftigung mit dem klassischen Alterthume die Menschheit aus den mittelalterlichen Träumen aufweckte, so trug auch die Entdeckung der neuen Welt durch Columbus zur Erweiterung des Gesichtskreises wesentlich bei. Die römische Kirche wollte die Welt beherrschen; — nunmehr wird eine neue Hälfte der Welt entdeckt, auf die Rom's Sonne noch nie geschienen hat. Die Entdeckung des Alterthums fordert auf zum Studium der Geschichte und zum Studium dessen, was die Geschichte ermöglicht, wobei man besonders an Reuchlin und Erasmus denken mag. Die Entdeckung Amerikas treibt an zur Erforschung des Erdkreises, zur Geographie. Aber der Blick bleibt nicht an der Erde haften; der forschende Geist steigt empor in das Ganze des Weltalls. Das ptolemäische Planetensystem wird in seiner Unhaltbarkeit erkannt und die Erde bekommt ihren bescheidenen Platz innerhalb des unermeßlichen Alls zugewiesen. Copernikus stellt die Sonne in den Mittelpunkt der Welt, Johann Keppler, ausgehend von der unzweifelhaften Gewißheit, daß Vernunft im Weltall herrschen müsse, entdeckt die Gesetze, nach denen sich die Planeten um die Sonne bewegen und Galilei beweist die Bewegung der Erde aus den Gesetzen des Falles. So wird die von den Pythagoräern geahnte Harmonie innerhalb des Weltganzen wirklich bewiesen (cfr. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. I, 97 ff.). Wenn Galilei die Bewegung der Erde um die Sonne in seinem Alter abschwören mußte, so ersieht man daraus, wie sehr sich die mittelalterliche Kirche durch die neue Weltanschauung in ihren Grundfesten erschüttert sah und wie weit sich die Kluft zwischen dieser Kirche und der Wissenschaft bereits ausgedehnt hatte.

Wie das durch die Scholastik unbefriedigte Denken auf das Alterthum zurückgeht, um sich von dort neue Nahrung zu erholen, so wendet sich auch der Geist der **Reformation** von den theologischen Systemen des Mittelalters hinweg, um die ursprünglichen, lauteren Quellen des Christenthums aufzusuchen. Die katholische Kirche ist auf dem Standpunkte der höchsten Ver-

Digitized by Google

äußerlichung angelangt; die Ruhe der unsterblichen Menschenseele kann für Geld erkauft werden. Die Behauptung dieser Kirche, im Besitz der einen absoluten Wahrheit zu sein, war schon vor der Reformation wiederholt in Zweifel gezogen. Abgesehen von den „vorreformatorischen Reformatoren" war besonders die deutsche **Mystik** in die Tiefen des menschlichen Geistes herniedergestiegen und hatte auf Grund des hier entdeckten göttlichen Inhalts ein Reich Gottes in der eigenen Brust aufgebaut. Die Mystik ist eine Form der Theosophie; wie diese das Göttliche in der Natur findet, so findet jene dasselbe im Menschen; es giebt im Menschen eine unmittelbare Offenbarung Gottes. Indem sich der Mensch auf der höchsten Stufe seiner Erkenntniß zu Gott erhebt, wird er mit Gott Eins. Gott erkennen und sich selbst erkennen ist ein und dasselbe. Das in den verborgenen Tiefen der Menschenbrust schlummernde Göttliche wird dadurch geweckt, daß sich der Mensch von allem Aeußerlichen frei macht, alle Leidenschaften und Begierden unterdrückt und sich so auf sich selbst besinnt. Auf diese Weise entdeckt er den Grund seines Wesens in Gott und gelangt eben dadurch zu dem ihm adäquaten Dasein, daß er Gott erkennt, oder, was dasselbe ist, mit Gott vereinigt wird. Mit der Vertiefung der Mystik in das eigene Innere hängt die Abneigung derselben gegen die äußerlich überlieferte Wahrheitserkenntniß auf's Innigste zusammen. Sie erkennt in dem menschlichen Geiste nicht die Grube, welche mit vorhandenem Wasser angefüllt werden muß, sondern vielmehr den kräftigen Born, welcher das frische Quellwasser aus sich selbst hervorsprudeln läßt. Es ist bekannt, wie Luther in dem Büchlein von der deutschen Theologie, welches mit der Lehre Meister Eckhard's im Wesentlichen übereinstimmt, seinen eigenen Geistesinhalt wiedererkannte. Der Hauptvertreter der Mystik in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist Valentin Weigel.

Die deutsche Mystik.

Auch Jacob Böhme's, des urkräftigen Theosophen, muß hier kurz Erwähnung geschehen: „So wir wollen reden von der heiligen Dreifaltigkeit, so müssen wir erstlich sagen, es sei ein Gott, und der heißt der Vater und Schöpfer aller Dinge, der da ist allmächtig und Alles in Allem; Alles ist sein und Alles ist in ihm und aus ihm herkommen und bleibet in ihm ewiglich. Und dann sagen wir, er sei dreifaltig in Personen, und habe von Ewigkeit aus sich geboren seinen Sohn, welcher ist sein Herze, Licht und Liebe, und sind doch nicht zwei Wesen, sondern Eines und dann sagen wir drittens vermöge der Schrift, es sei ein heiliger Geist, der gehe vom Vater und Sohn aus und sei ein Wesen in dem Vater, Sohn und heiligen

Jacob Böhme.

Digitized by Google

Geist. Und das ist recht also geredet; denn siehe 1, der Vater ist das urkundlichste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere Principium in der Geburt seines Sohnes anbräche und aufginge, so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest du ja 2, daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebe, Licht, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt ein ander Principium aufschleußt, und den zornigen, grimmigen Vater versöhnet, lieblich und barmherzig machet und ist eine andere Person, als der Vater, denn in seinem centro ist Nichts, denn eitel Freude, Liebe und Wonne. Nun siehest du ja wohl 3, wie der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgehet. Denn wenn das Herz oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet in der Anzündung des Lichtes, aus dem Wasserquell im Lichte ein gar liebreicher, wohlriechender und wohlschmeckender Geist, das ist der Geist, welcher im Urkund war der bittere Stachel in der herben Mutter und der macht nun in dem Wasserquell viel Tausend, ja ohne Ende und Zahl centra.*) Er wird nicht im Urkund des Vaters vor'm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Quell in dem Licht aufgeht, so geht er als ein starker, allmächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen Wasserquell und Lichte aus und ist des Wasserquells und Lichtes Kraft. Der machet nun Formungen und Bildungen und ist in allen Essentien centrum, da sich des Lebens Licht urkundet in dem Lichte des Sohnes oder Herzens des Vaters. Und der heilige Geist wird darum eine sondere Person genannt, dieweil er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht und die ewige Geburt der Dreiheit confirmiret." Böhme führt sein Wissen unmittelbar auf Gott zurück: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit auch Gottes Braut."

Die Reformation.

Die unergründliche Tiefe des deutschen Geistes ist der eigentliche Quellpunkt der Reformation. Die Berufung Luthers auf das oben erwähnte Büchlein eröffnet uns den tiefsten Blick in das Wesen derselben. Hier gilt des Dichters Wort:

„Was langjährig ersehnt sich bereitet im Schooß der Gesammtheit,
Plötzlich am Tag des Geschicks führt es der Genius aus."

Luther tritt mit der Fülle seines individuellen Selbstbewußtseins, mit der

*) Was der Sohn in der Einheit ist, das ist der Geist in der Vielheit. Die drei Prinzipien, von denen hier die Rede ist, sind im Grunde genommen nur zwei. Die Dualität der Prinzipien im Wesen Gottes ist der Grundgedanke Böhme's.

Digitized by Google

unerschütterlichen, gottbeglaubigten Gewißheit seiner Ueberzeugungen dem zur starren Substanz verschrumpften Bewußtsein der katholischen Kirche gegenüber. Das System der letzteren duldet die Freiheit des Individuums nicht; sie verlangt unbedingte Unterwerfung unter ihre Satzungen und Gebräuche. Aber das System hat im Laufe seiner Entwickelung eine solche Gestalt angenommen, daß das Aeußere nicht etwa als ein naturgemäßer Ausfluß des Innern, sondern vielmehr als ein von aller inneren Gesinnung abgelöster Mechanismus erscheint. Die Kirche will ihren Gliedern dasjenige mittheilen, was die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens befriedigt; aber das, was sie darbietet, ist nicht im Stande, jene Sehnsucht zu stillen; Gabe und Bedürfniß stehen im Verhältniß des Gegensatzes. Einem solchen Systeme gegenüber hört die Unterwerfung auf. Sobald das sittliche Bewußtsein die Energie besitzt, sich jener falschen Herrschaft gegenüber in seiner absoluten Bedeutung geltend zu machen, ist der Riß vollzogen. Was den Protestantismus zunächst vom Katholizismus unterscheidet, ist demnach die auf innerer, unmittelbarer Gewißheit beruhende Ueberzeugung, daß der Mensch in den Besitz ungetrübter Seligkeit nur durch seine eigene That gelangt und daß sich diese Seligkeit nicht durch ein dem innern Wesen des Menschen nicht entsprechendes Geschenk erreichen läßt. — Mit dieser subjectiven Seite ist indeß die objective unmittelbar verbunden, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und dessen Gnade, — aber auch von keiner Macht der Welt weiter. Daß er die Gnade ergreifen kann, ist des Menschen freie That; aber, was ihn zu dieser That tüchtig macht, ist nicht des Menschen eigene Kraft, sondern vielmehr die Wirkung Gottes, näher die Wirkung des Geistes Gottes im Menschen. Die verschiedenen Probleme, deren Lösung das Prinzip des Protestantismus erheischt, bekunden jenes Prinzip sofort als ein nicht etwa abgeschlossenes, sondern als ein der Entwickelung fähiges.

So ist der Bann des Mittelalters prinzipiell von den Geistern hinweggenommen. Prinzipiell sagen wir, und nicht allgemein; denn an der völligen Hinwegschaffung sehen wir noch unsere Zeit sich nach Kräften abmühen. Der Neu-Katholizismus läßt sich, mutatis mutandis, in mancher Beziehung mit dem Neuplatonismus der griechischen Philosophie vergleichen. Auch für die mit der Religion nicht unmittelbar zusammenhängenden Seiten des menschlichen Lebens ist die Reformation wichtig; ihr Prinzip verwirft die Aeußerlichkeit der Askese, die Verdienstlichkeit freiwilliger Armuth und das Verbot der Priesterehe; es kennt überhaupt keinen wesentlichen Unter-

Digitized by Google

schied der Stände und wie es einerseits ein allgemeines Priesterthum fordert, so gestattet es andererseits Jedem ohne Ausnahme die gleiche Theilnahme an den Rechten und Pflichten in Bezug auf den Staat.

Die anfängliche Abneigung der Reformation gegen die Philosophie verschwand alsbald. Melanchthon bekennt: Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex. Ebenso stellte er die Ethik des Aristoteles sehr hoch und schrieb einen Commentar zu derselben. In den von ihm verfaßten Lehrbüchern legte er den ursprünglichen Text jenes Philosophen zu Grunde. Auch Luther zeigt sich der Philosophie allmählig geneigter; nur findet die scholastische Entstellung derselben bei ihm keine Stätte.

Eintheilung.

Werfen wir nun im Voraus einen Blick auf die darzustellende Geschichte der neueren Philosophie, deren Keime wir so eben nachzuweisen versucht haben, um uns über die **systematische Gliederung** unserer Darstellung zu orientiren, dann könnten uns die in dieser Beziehung herrschenden überaus verschiedenen Ansichten in der That in die größte Verlegenheit bringen. Wir wären derselben überhoben, wenn diejenigen Recht hätten, welche einen durchgehenden Parallelismus zwischen der antiken und neueren Philosophie annehmen. Aber diese Meinung scheint uns der neueren Philosophie doch mehr oder weniger Gewalt anzuthun; es giebt in der That hier wie dort viel Verwandtes und Gleichartiges, aber des Verschiedenen, wesentlich Verschiedenen, doch noch mehr. Und sind nicht die verschiedenen Zusammenstellungen, eben durch ihre Verschiedenheit der deutlichste Beweis dafür, daß man in dieser Beziehung Halbwahres willkürlich als wahr zu erweisen sucht? Eben so ist zu beachten, daß die antike Philosophie als ein abgeschlossenes Ganze vor uns liegt und demnach klar und deutlich übersehen werden kann, während die neuere Philosophie noch in ihrem Laufe begriffen ist; auch diese als abgeschlossen zu betrachten, beruht auf unerwiesenen Voraussetzungen. Im Allgemeinen freilich ist der ähnliche Verlauf beider Philosophien nicht zu verkennen. Beide nehmen ihren Ausgang von den Problemen der Natur. Sie laufen nicht in umgekehrter Richtung, sondern in derselben Richtung parallel. Wie der moderne Geist sich von der Theologie des Mittelalters hinweg in die Natur hineinversenkt, so kehrt der griechische Geist der homerischen Götterwelt den Rücken, um die Natur denkend zu erfassen. Wie ferner Socrates das Wissen in's Auge faßt

Digitized by Google

und nach der Möglichkeit desselben fragt, so sucht Kant die Grenzen der menschlichen Erkenntniß zu bestimmen, wirft also dieselbe Frage auf. Aber hier tritt sofort der große Unterschied zu Tage, daß Socrates an der Möglichkeit des Wissens keinen Augenblick zweifelt, während Kant das Ding an sich als ein Unerkennbares hinstellt, also das eigentliche Wissen für unmöglich erklärt. Beide beschäftigen sich mit dem Wesen des Menschen, aber die Resultate sind verschieden. Auch Plato und Schelling, Aristoteles und Hegel sind mit einander in Zusammenhang zu bringen, insofern sie sämmtlich das Absolute zum Gegenstande ihres Denkens machen; aber man hat auch Plato und Hegel, sowie Aristoteles und den Epirismus der Gegenwart zusammengestellt. Indem wir auf eine durchgängige Paralleliſirung verzichten, beschränken wir uns darauf bei der Betrachtung der einzelnen Systeme das Verwandte derselben mit früheren Systemen hervorzuheben.

Der bedeutendste Wendepunkt der neueren Philosophie stellt sich dar in Kant. Ihre beiden Perioden können demnach als **die vorkantische** und als **die nachkantische** bezeichnet werden. In der vorkantischen Periode traut sich das Denken ohne Weiteres die Fähigkeit zu, die Wahrheit erkennen zu können. In dieser Beziehung ist die Philosophie dogmatisch. Man hat sich gewöhnt, sie mit diesem Ausdrucke zu bezeichnen, weil die Erkenntnißfähigkeit der objektiven Wirklichkeit für sie gewissermaßen ein Dogma ist. Das was erkannt werden soll, ist die Natur, das Wesen der Dinge. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, giebt es zwei Vermögen, die Vernunft und die Sinnlichkeit. Die Vernunft will das Wesen durch die Begriffe erkennen; sie geht über den Kreis der Erfahrung hinaus, um das absolut gültige Prinzip zu erfassen; ist dieses erkannt, dann ist für sie die ganze Fülle der philosophischen Erkenntniß erschlossen. Diese Richtung der Philosophie wird mit dem Namen **Idealismus** bezeichnet, während der auf der Sinnlichkeit beruhende **Empirismus** die Erfahrung zum Prinzip der Erkenntniß macht. Der Idealismus beginnt mit Carteſius und nimmt seinen Weg nach Deutschland; der Empirismus findet seinen ersten Vertreter in Franz Baco von Verulam; er tritt zuerst in England auf, um später in Frankreich zu einer höchst unerquicklichen Ausgeburt zu gelangen. Der Dogmatismus in seinen beiden Richtungen, Idealismus und Empirismus, läuft zuletzt auf den **Skepticismus** hinaus. Dieser zweifelt prinzipiell an jeder absoluten Gewißheit. Er kommt zu diesem Zweifel dadurch, daß er in den beiden ihm vorhergehenden Richtungen die Unmöglichkeit der Wahr-

Digitized by Google

heitserkenntniß nachweist. Indem nämlich die Erfahrung nur die Aufeinanderfolge zweier verschiedener Erscheinungen, nicht aber die nothwendigen Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung nachweist und indem folglich der Verstand sich täuscht, wenn er jene nur im Subjekt existirenden Beziehungen auch auf das Objekt überträgt, fallen die Dinge ohne allen Zusammenhang auseinander und die Erkenntniß derselben ist unmöglich. Mit Kant tritt die Frage in den Vordergrund: „Unter welchen Bedingungen ist die Erkenntniß möglich?“ Das Denken fängt an sich auf sich selbst zu besinnen und über sein Verhältniß zur objektiven Wirklichkeit zu reflectiren. Der Dogmatismus muß dem **Kriticismus** weichen. Kant's Philosophie enthält idealistische und realistische Elemente; jene zeigen sich in dem subjektiven Ursprunge der Erkenntnißformen und in dem ideellen Sein des Dinges an sich; diese in dem realen Vorhandensein des Stoffes und in der Fähigkeit desselben unsere Sinne zu afficiren. Fichte sucht diesen Dualismus dadurch zu heben, daß er die idealistische Seite auf Kosten der realistischen einseitig hervorhebt, während Andere, z. B. Herbart, die realistische Seite einseitig betonen. Schelling will den fichte'schen Subjectivismus dadurch überwinden, daß er die Identität zwischen Subject und Objekt konstatirt, also als Schöpfer der s. g. Identitätsphilosophie auftritt, welche sodann von Hegel zum absoluten Idealismus umgebildet wird. So fließt Alles in dieser Periode aus der einen, überaus reichen Quelle und mit der Identitätsphilosophie eine neue Periode eintreten zu lassen, geht nicht wohl an.

Indem wir nun zunächst die I. Periode der neueren Philosophie in ihrem Laufe verfolgen, wollen wir vorerst den Idealismus in seinen Hauptvertretern kennen lernen, um uns sodann beim Rückblick auf denselben das eigenthümliche Wesen dieser Richtung der Philosophie genauer zu vergegenwärtigen. Das wird aber nur so geschehen können, daß wir dabei zugleich das Wesen des Empirismus näher in's Auge fassen, also im Voraus auf diesen hinblicken; denn nur so können wir uns klar machen, wie sich beide Richtungen wesentlich von einander unterscheiden und wie sie auf der andern Seite berechtigt sind, neben einander zu bestehen. Wir verweisen indeß schon hier auf §. 24 dieses Abschnittes.

Digitized by Google

I. Periode.

Die vorkantische Philosophie.

Idealismus, Empirismus, Skepticismus.

A. Idealismus.

§. 1.

Cartesius wurde geboren 1596 zu Lahaye in Touraine und starb zu Stockholm im Jahre 1650. Seine wichtigsten Schriften sind: meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. Ferner: principia philosophiae und dissertatio de methodo, (discours de la méthode, pour bien conduir sa raison et chercher la vérité dans les sciences). Dieselben sind zum Theil übersetzt von Kuno Fischer, Heidelberg 1868.

Cartesius. Prinzip desselben.

Cartesius ging aus von dem Zweifel an Allem und erbaute seine Philosophie auf dem Fundamente der Selbstgewißheit des Denkens: cogito, ergo sum, d. h. nicht: omne, quod cogitat, est, — cogito, ergo sum, sondern: cogitans sum. Wenn ich an Allem zweifle und mir so die ganze Summe des für wahr und gewiß Gehaltenen nehme, bleibt mir doch das Vermögen, jenen Zweifel vollziehn zu können und das eben ist das Denken. Daraus nun würde dem Denken die Aufgabe erwachsen, sich selbst mit objectiv wahrem Inhalte zu erfüllen, um so an die Stelle des Irrthums die Wahrheit treten zu lassen. Aber der geforderte Zweifel an Allem wird nicht durchgeführt; es giebt in meinem Denken Etwas, dessen Realität vollkommener ist, als diejenige des Denkens, dessen Besitz mithin nicht das Product der Thätigkeit des letzteren, sondern vielmehr ein von Außen her empfangenes Geschenk ist; das ist die Vorstellung Gottes, dessen Wesen die Existenz involvirt. Gott ist das ewige, unendliche Wesen; ich dagegen bin ein endliches Wesen. Als solches kann ich die Vorstellung, Idee von jenem nicht aus mir selbst haben; denn dann würde mein eignes endliches Sein das unendliche Sein Gottes überragen. Eben der Umstand, daß die Idee Gottes in mir ist, beweist die wirkliche Realität desselben. Gott ist der Grund meiner Existenz; mag ich in Bezug auf die natürliche Abstammung noch so weit zurückgehn, — Gott erscheint doch am Ende als die erste Ursache; ein regressus in infinitum ist undenkbar. Zu den göttlichen Eigen-

Digitized by Google

schaften gehört die Wahrhaftigkeit, veracitas; Gott kann mich deßhalb nicht zum Irrthum geschaffen haben; was ich also klar und deutlich erkenne, muß wahr sein. — „Nachdem ich erkannt habe, daß Gott ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andre von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich nicht so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und richtige Einsicht." —

§. 2.

Widerspruch gegen das Prinzip.

Indem Cartesius auf diese Weise die Wahrheit des Erkennens durch die göttliche Wahrhaftigkeit begründet, wird die geforderte Selbstgewißheit des Denkens illusorisch gemacht. Der Zweifel an Allem läßt das Vermögen des Denkens übrig. Aber dies Vermögen handelt sofort gegen das aufgestellte Prinzip, indem es den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, ohne die Beweisfähigkeit desselben näher zu untersuchen, ohne Weiteres aufnimmt. „Daraus, daß ich den Berg nur mit dem Thale denken kann, folgt nicht, daß Berg und Thal irgendwo existiren, sondern es folgt nur, daß Berg und Thal, ob sie nun existiren, oder nicht, sich nie von einander trennen lassen. Und daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt ebenso, daß von Gott die Existenz sich nicht abtrennen läßt, also daß Gott in Wahrheit existirt, nicht weil mein Gedanke es bewirkt, oder das Wesen zur Existenz zwingt, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit des Wesens selbst, nämlich der Existenz Gottes, mich zwingt, so zu denken; denn sonst steht es mir frei, Gott ohne Existenz zu denken, wie es mir frei steht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen." Auf dem Wege der Abstraction und Negation wird zur Gottheit emporgestiegen, ohne zu bedenken, daß das auf diese Weise erreichte Maaß höherer Vollkommenheit möglicherweise nur ein hypostasirtes menschliches Gedankending ist, welches dem objectiven Wesen Gottes keineswegs entspricht. Die göttliche veracitas ist im Grunde genommen weiter Nichts, als die Verhüllung der Ohnmacht des menschlichen Denkens, welches die Kühnheit besitzt, bei dem Zweifel an Allem sich selbst als das Kriterium der Wahrheit fest zu halten, aber dennoch den Zweifel nicht los werden kann.

Digitized by Google

§. 3.

Geahnte Wahrheiten.

Auf der andern Seite ist zu beachten, daß Cartesius dadurch, daß er die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführt, die Erkenntnißfähigkeit des Denkens nicht als eine absolute auffaßt. Die Frage nach der Grenze der menschlichen Erkenntniß wird geradezu aufgeworfen und wenn ihre Beantwortung auch in einer dem Denken sehr wenig entsprechenden Weise geschieht, so verräth doch die Aufstellung jenes Problems den tiefsten philosophischen Blick. „Das wichtigste aller Probleme, die gelöst sein wollen, ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniß, zwei Punkte, die vor Allem methodisch untersucht sein wollen. Das ist eine Frage, die einmal in seinem Leben jeder geprüft haben muß, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn diese Untersuchung begreift die ganze Methode in sich, als das wahre Organon der Erkenntniß." Cartesius fordert für die objective Realität unserer Ideen eine Ursache, in der eben jene Realität formaliter oder eminenter enthalten ist. Die objective Realität der Idee ist das Dasein des durch die Idee vorgestellten Dinges. Wird die die Realität bewirkende Ursache erkannt, so ist damit das Object selbst erkannt und unsere Idee ist nicht subjective Täuschung, sondern objective Gewißheit; im andern Falle bleibt das Object ein Ding an sich. Wie aber bin ich der wirklichen Erkenntniß der Ursachen, welche die objective Realität meiner Ideen bewirken, gewiß? Dadurch, daß Gott mich für die Wahrheit geschaffen, also mein Denken für dieselbe veranlagt hat. Alles, was ich klar und deutlich erkenne, ist wahr, heißt demnach nichts Anderes, als: die Klarheit und Deutlichkeit meiner Erkenntniß hat ihre Schranken; aber Gott hebt diese Schranken auf und gewährt mir das, was mein Denken allein mir nicht zu geben vermag. So wird das kritische Auge, welches im Begriff ist, sich aufzuthun, durch den Schleier des Dogmatismus verfinstert.

§. 4.

Die Lehre des Cartesius.

Unter Substanz versteht Cartesius jedes Wesen, dem als seinem Subjecte Etwas, das wir wahrnehmen, innewohnt, oder durch welches jenes Etwas, dessen wirkliche Idee in uns ist, existirt, und zwar formaliter oder eminenter. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Die absolut vollkommne Substanz, in der sich keinerlei Mangel oder beschränkte Vollkommenheit begreifen läßt, heißt Gott. — Die Substanz, der unmittelbar das Denken innewohnt, heißt Geist, während diejenige, die

Digitized by Google

das unmittelbare Subject räumlicher Ausdehnung und solcher Beschaffenheiten ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Figur, Lage, Ortsveränderung u. s. w. Körper genannt wird. Da Alles, was wir im Geiste finden, nur verschiedene Weisen des Denkens ausdrückt, und da Alles, was auf den Körper Bezug hat, die Ausdehnung voraussetzt, so sind Denken und Ausdehnung die beiden alles Endliche unter sich befassenden Substanzen. Sie unterscheiden sich von der absoluten Substanz durch ihre relative Unselbstständigkeit, quod sunt res, quae solo dei concursu egent ad existendum. Im eigentlichen Sinne ist nur die Gottheit Substanz; denn nur diese ist in Wahrheit causa sui. Denken und Ausdehnung sind wesentlich von einander verschieden; das Eine kann ohne das Andre existiren; ich kann an Allem zweifeln, von allem Körperlichen abstrahiren und halte doch dabei mein Denken fest. Dieselbe Verschiedenheit besteht natürlich zwischen Leib und Seele; nur soll hier die Zirbeldrüse im Gehirn, als das einzige einfache Organ desselben, derjenige Punkt sein, in welchem die Seele direct auf den Körper einwirkt. Geist und Körper sollen indeß auch ein Individuum ausmachen, in dem sich die beiden Substanzen gleichsam mit einander vermischen. Diese Einheit soll aber nicht durch klares Denken, sondern nur unbestimmt durchs Gefühl gefaßt werden können; (cfr. das Ende dieses §.) — Besonders ist indeß festzuhalten, daß Cartesius die dem gewöhnlichen Verstande geläufige Trennung von Seele und Leib, Denken und Materie, zuerst mit philosophischer Bestimmtheit ausgesprochen hat. — Die wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Substanzen sind die Attribute derselben. Diese unterscheiden sich dadurch von den Modis, daß letztere das Zufällige, Accidenzielle ausdrücken, was zwar in der Substanz seinen Grund hat, aber ebenso gut sein, als auch nicht sein, oder anders sein kann, während erstere die Möglichkeit der mannigfach verschiedenen Modi in sich befassen und die Substanz sowohl ihrem Wesen, als auch ihrer Erkennbarkeit nach ausdrücken. Die Substanz ist nicht denkbar ohne Attribut, der Geist nicht ohne das Denken und der Körper nicht ohne Ausdehnung; aber wohl bestehen Geist und Denken ohne bestimmte Einbildungen, Vorstellungen u. dgl. und ebenso Körper und Ausdehnung ohne Dreiecke, und andere bestimmte Figuren. Die Ausdehnung als das Wesen alles Körperlichen hat keine qualitativen Bestimmungen, Kräfte u. s. w. in sich. Sie ist im Wesentlichen gleich der Materie und dem Raume; denn ein leerer Raum existirt überhaupt nicht, ebensowenig, als Atome, untheilbare Körperchen, angenommen werden dürfen. Die Materie ist eben das räumlich

Digitized by Google

Ausgedehnte. Alle Naturerscheinungen müssen auf die Ausdehnung und deren mögliche Modificationen zurückgeführt werden. Die Ausdehnung kann nach Größe und Gestalt verschieden getheilt werden; auch können sich die verschiedenen Theile nach verschiedenen Richtungen und mit verschiedener Geschwindigkeit bewegen. Aber die Ausdehnung steht *unter dem Gesetze der Trägheit*. Der Körper verharrt so lange in der Ruhe oder Bewegung, bis er *von außen her* darin gestört wird. Der Körper besitzt nicht die vis inertiae; dieselbe wäre ein Vermögen und würde der abstracten Ausdehnung widersprechen. Nichtsdestoweniger sollen alle Erscheinungen aus dem Drucke und Stoße erklärt werden. So wird bei der prinzipiellen Trennung zwischen Denken und Ausdehnung und bei der folgerichtigen Entfernung aller qualitativen Bestimmungen aus letzterer die Naturbetrachtung eine *rein mechanische*, in der die Widersprüche von selbst einleuchten. Der Ursprung der Bewegung wird auf die göttliche Causalität zurückgeführt. Auch die organischen Erscheinungen der Pflanzen- und Thierwelt werden mechanisch erklärt; der menschliche Leib ist eine überaus künstliche Maschine. Die Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt hat ihren letzten Grund in dem göttlichen concursus.

§. 5.

Beurtheilung der Lehre. — Sie strebt dem Spinozismus zu.

Da nur die Gottheit im vollen Sinne des Wortes Substanz ist, so leuchtet sofort ein, daß Denken und Ausdehnung, als ihrer Existenz nach von der Gottheit abhängig, eigentlich nicht Substanzen sind. Der Punkt, von welchem aus Cartesius den doppelten Dualismus in sein System hineinträgt, ist das Prinzip seiner Philosophie, das cogito, ergo sum. Indem das Denken die geforderte Selbstgewißheit nicht in sich findet, weist es über sich hinaus zu einer Quelle, aus der diese Gewißheit fließt; das ist Gott, dem der Mensch sein Dasein und die Irrthumslosigkeit seines Denkens verdankt. Indem das Denken ferner von allem Gegebenen abstrahirt, behält es die Gewißheit seines eigenen Daseins; mithin besteht es unabhängig von dem Aeußerlichen, Körperlichen, eben so wie letzteres unabhängig von dem Denken existirt. Es wird nicht gefragt, *in welchem Verhältniß* steht der Geist zum Körper, das Denken zur Ausdehnung; vielmehr wird ohne Weiteres angenommen, daß sich beide gegenseitig ausschließen. Vergleiche Schaller, das Seelenleben des Menschen, Pag. 18—33. Wo aber sollen wir in der endlichen Substanz der Ausdehnung das eigenthümlich Wirksame suchen, was dem mechanischen Prozesse des Werdens zu Grunde liegt? Unter Körper wird diejenige Substanz verstanden, welche das

Digitized by Google

unmittelbare Subjekt der räumlichen Ausdehnung ist; aber die Ausdehnung ist der verschiedensten Modificationen fähig, und es muß Etwas in ihr selbst aufgefunden werden, was diese Modificationen bewirkt; denn das Denken wirkt nicht auf das Ausgedehnte. Cartesius findet dieses Etwas in der Bewegung. Die endlose, materielle Körperwelt, die Ausdehnung, ist theilbar und beweglich. Alle Gestaltungen, modi, welche aus ihr hervorgehen, beruhen auf der Theilung, Gestaltung und Bewegung; hieraus sollen alle Erscheinungen der Natur erklärt werden können. Da indeß die Theilungen und Gestaltungen innerhalb der Materie, der Ausdehnung, auf der Bewegung beruhen, so ist eben diese das eigentliche Prinzip aller Veränderungen, womit die rein mechanische Naturbetrachtung als die einzig richtige klar und deutlich postulirt ist. Cartesius hat in dieser Beziehung verschiedene Gesetze aufzustellen versucht; z. B. außer dem bereits erwähnten Gesetze der Trägheit: Jeder Körper sucht bei der Bewegung die gerade Linie inne zu halten. Begegnen sich zwei Körper in ihrer Bewegung, so bewegt entweder der größere den kleineren mit fort und verliert dadurch den entsprechenden Theil seiner Kraft, oder der kleinere behält seine Bewegung, verändert aber die Richtung derselben, u. A. Kommt denn nun aber, wie man erwarten sollte, die Bewegung aus der Körperwelt selbst? Nein! diese ist bloß ausgedehnt und der Bewegung fähig. Die endliche Substanz der Ausdehnung hängt von der absoluten, von Gott ab; die Bewegung hat demnach ihre Ursache in Gott, eben so wie das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, in der göttlichen Causalität ihre Begründung findet. Damit wird das für die in Rede stehende Substanz postulirte Subjekt aus dieser heraus in die Gottheit verlegt. Diese ist in Wahrheit das sich in der Körperwelt Bethätigende. Eben damit wird aber auch die Gottheit in den mechanischen Naturprozeß herabgezogen; denn da Cartesius die Teleologie, den Zweckbegriff, prinzipiell von seinem Systeme, also auch aus der absoluten Substanz ausschließt und Gott dennoch als Grund und wirkende Ursache der Bewegung erscheint, so kann sein Wirken hier nur als identisch mit dem Wirken der mechanischen Gesetze gefaßt werden. Bezeichnen wir das Reich des Ausgedehnten, die Körperwelt, mit dem Ausdrucke Natur, und halten die mechanische Betrachtung derselben fest, dann liegt die Identität der cartesianischen Gottheit mit der Natur an diesem Punkte nicht sehr fern. Die Natur bleibt für den denkenden Geist ein ungelöstes Räthsel, so lange er ihr Wesen nicht erkannt hat. Indem sich das Denken diesem gewaltigen Räthsel gegenüber

Digitized by Google

in seiner Endlichkeit erkennt, greift es in den Himmel, um sich von dort die fehlenden Kräfte zu erholen, um sich von dort erleuchten zu lassen. Während also auf der einen Seite Gott in den mechanischen Naturprozeß herabgezogen wird, wird auf der andern Seite die Substanz des Denkens mit göttlichem Inhalte erfüllt. Aber, was heißt das anders, als Gott durch Gott erkennen wollen? In der That, wir erkennen den Dualismus zwischen absoluter und endlicher Substanz immer mehr als einen wesenlosen und nichtigen. Der eigentliche Trieb des Systems geht auf die Einheit der Substanz, von welcher die endlichen Substanzen, das Denken und die Ausdehnung, in der Weise umfaßt werden, daß die scheinbare Selbstständigkeit derselben vollständig schwindet und sie vielmehr als Attribute, d. h. als Wesenseigenthümlichkeiten des einen Unendlichen erscheinen. Das individuelle Denken wird zum absoluten Denken und die rein geistige Gottheit macht Ernst mit ihrer Berührung des Ausgedehnten und wird selbst zum absoluten Ausgedehnten. Die absolute Selbstständigkeit der einen Substanz bleibt zweifelhaft, so lange ihr andere, wenn auch endliche Substanzen gegenüberstehen; sie erscheint erst dann als das wahrhaft Beherrschende, wenn sie als allumfassende Macht ohne jegliche Beschränkung in sich selbst die Freude ungetrübter Seligkeit genießt. So wird das Streben des Denkens nach Wahrheitserkenntniß, wie es Cartesius gefordert hat, dadurch befriedigt, daß das denkende Subject als modus der einen Substanz Theil an derselben hat und also ihre Seligkeit mitgenießt, während auf der andern Seite das Object jenes Strebens, die Natur, ihr Wesen umkehrt und sich vom Erkenntnißobject zur selbstgenugsamen Substanz umwandelt.

§. 6.

Extreme Ausbildung des Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung.

Der Dualismus zwischen Geist und Körper, Denken und Ausdehnung, wird von Cartesius in seiner ganzen Strenge festgehalten. Geulinx, von 1625—69, und Malebranche, von 1638—1715, sprechen es offen aus, daß die natürliche Vermittelung jener beiden Seiten unmöglich ist. Malebranche wird bei seinem ganzen Philosophiren durch religiöse Motive getrieben; daß unser Denken nicht irrthumslos ist, ist eine Folge der Sünde, eine Folge unseres Abfalles von Gott. Die Aufhebung des Irrthums kann nicht von uns ausgehen; denn die Sünde hat unser Denken ein für allemal verfinstert. Gott allein ist im Stande, uns von unserem Irrthum zu befreien. Eben dieses religiöse Postulat soll mit philosophischer Klarheit erwiesen werden. Geist und Körper sind wirklich vereinigt; diese Thatsache kann nicht weggeleugnet werden. Der Grund der Vereinigung liegt weder

Digitized by Google

im Geiste, noch im Körper; denn beide schließen sich gegenseitig aus. Also kann die Vereinigung nur durch Gott bewirkt werden. Will die Seele eine bestimmte Bewegung des Körpers, dann bewegt Gott den letzteren in der entsprechenden Weise; findet auf den Körper irgend ein Eindruck Statt, dann erzeugt Gott in der Seele die entsprechende Vorstellung. Gott ist in beiden Fällen die eigentliche bewirkende Ursache, die causa efficiens. Da ferner die Körper nicht zu erkennen sind ohne die Idee der Ausdehnung, diese Idee aber nur in Gott ist, so ist auch die Erkenntniß nur durch Gott und in Gott möglich. Jede Vorstellung ist ein Idealisiren des betreffenden Objectes; das Idealisiren und damit die adäquate Erkenntniß des Objectes geschieht in Gott, indem dieser die richtige Idee dem Geiste mittheilt. Es ist offenbar, daß dieser Occasionalismus ebenfalls in dem Streben begriffen ist, die Selbstständigkeit der beiden endlichen Substanzen aufzuheben. Er läßt dieselben von der absoluten Substanz in einer Weise umfaßt sein, daß alle Realität am Ende nur in diese fällt. Dabei wird indeß der Begriff der Substanz mit dem der absoluten Subjectivität verwechselt und der zwischen beiden obwaltende prinzipielle Unterschied vergessen. Nicht die absolute Nothwendigkeit, sondern der absolute Wille in der Form der Willkür bethätigt sich in der endlichen Wirklichkeit. Außer den beiden genannten Männern zählte die Philosophie des Carteſius viele Anhänger in Holland und Frankreich, in letzterem Lande besonders die Oratorianer und Janseniſten, welche in der neuen Lehre ihren Augustinismus wiederzufinden glaubten. Ueberhaupt wurde in Frankreich die carteſianische Lehre eine Zeit lang auf's Höchste bewundert und sogar die Frauen machten sie zur Modesache; (man denke an das satyrische Lustspiel Moliere's: femmes savantes). Allein bereits im Jahre 1663 kamen die Werke ihres Urhebers auf den Index und mit der zunehmenden Verfolgung schwand auch naturgemäß die Theilnahme immer mehr.

Balthaſar Becker suchte vom Standpunkte dieser Philosophie aus den religiösen Aberglauben seiner Zeit nachdrücklich zu bekämpfen. Da nämlich nur Gott auf die Körperwelt einwirken kann, so können andere Geister, gleichviel ob Engel oder Dämonen, in keiner Weise Einfluß auf dieselbe ausüben. Die Natur ist keine verzauberte Welt, und die Geister können nicht aus ihrer Sphäre heraustreten. Mithin ist auch der Mensch ihrer Wirksamkeit völlig entrückt. Aber es giebt überhaupt, wie Carteſius gezeigt hat, neben dem Geiste der einzelnen Menschen nur den absoluten göttlichen Geist. Demnach ist alle Magie Aberglaube und Thor-

Digitized by Google

heit. Damit tritt Becker den damals gebräuchlichen Hexenprozessen auf's Schärfste entgegen. Clauberg leugnet den natürlichen Zusammenhang zwischen Seele und Körper, schreibt aber ersterer eine gewisse übernatürliche Einwirkung auf letzteren zu.

§. 7.

Spinoza. Seine Lehre.

Spinoza wurde geboren zu Amsterdam im Jahre 1632 und starb im Haag 1677. Seine Schriften sind 1. Renati Cartesii principiorum philosophiæ pars I et II, mit dem Anhange Cogitatia metaphysica; 2. tractatus theologico politicus; 3. Ethica, ordine geometrico demonstrata; 4. tractatus politicus; 5. tractatus de intellectus emendatione und außerdem eine Sammlung von Briefen und eine hebräische Grammatik. Nr. 3 bis 5 erschienen erst nach Spinoza's Tode. Die Werke sind unter Andern herausgegeben von C. H. Bruder, Leipzig 1843—46.

Spinoza hat das cartesianische System zu demjenigen Ziele geführt, auf welches, wie wir so eben gesehen haben, der innere Trieb desselben gerichtet war. Von den fünf Büchern der spinozistischen Ethik handelt das erste de Deo und das zweite de natura et origine mentis. In diesen beiden Büchern wird das Wesen Gottes und des Menschen theoretisch entwickelt, während die drei übrigen Bücher (de origine et natura affectuum, de servitute humana seu de affectuum viribus, de potentia intellectus seu de libertate humana) die praktische Seite in's Auge fassen.

Es giebt nur eine absolute, Alles umfassende Substanz. Diese ist in sich und nicht in etwas Anderem, als von demselben abhängig; sie ist vielmehr der Inbegriff alles Seins; alles denkbar Existirende hat seine Existenz in ihr, wie sie andererseits ihre Existenz an allem Seienden hat. Jede Beschränkung wäre eine Negation und ist ausgeschlossen. Die Substanz ist Gott, das absolut unendliche Wesen. Die göttliche Substanz besteht aus unzähligen Attributen. Zwei Attribute sind für uns erkennbar, nämlich das Denken und die Ausdehnung. Dieselben sind realiter von einander getrennt, aber darum nicht verschiedene Substanzen, sondern vielmehr verschiedene Erscheinungsweisen der einen Substanz. Sie fallen nicht etwa bloß in den menschlichen Verstand; sie sind vielmehr wirklich in der göttlichen Substanz enthalten; dieselbe kann ohne Attribute überhaupt nicht gedacht werden; denn diese machen ihr Wesen aus und sind eben deßhalb mit ihr wesentlich identisch. Ordo et connexio idearum idem est ac cordo et connexio rerum. Trotz ihrer Grundverschiedenheit und Unabhängigkeit von einander wirken die Attribute in der einen Substanz als

Digitized by Google

ihrer innern Ursache ewig zusammen. Kein Körper ist ohne Idee und keine Idee ohne ihren Körper. Die Welt der Ideen ist ohne irgend welche gegenseitige Begründung von Ewigkeit her mit der Körperwelt zusammen gewesen und umgekehrt. Jeder Modus der Ausdehnung kann nur auf einen andern Modus der Ausdehnung und jeder Modus des Denkens nur auf einen andern Modus des Denkens wirken. Die Modi sind in Bezug auf das Sein der Substanz unwesentlich. Gott ist die immanente, nicht transeunte Ursache aller Dinge, d. h. er wirkt nicht als eine außer den Dingen stehende Macht, sondern als die Macht in den Dingen, von innen heraus. Er wirkt nach der innern Nothwendigkeit seines Wesens; das Unendliche folgt auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur. In dem Wirken nach der immanenten Gesetzmäßigkeit seines Wesens besteht die Freiheit Gottes. Es giebt innerhalb der göttlichen Substanz keinen Zweckbegriff. Gott wirkt auf das Einzelne nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch das Einzelne, indem das Eine das Andere begründet. Dieser Prozeß ist unendlich und in seiner einfachen Totalität nichts Anderes, als die Substanz selbst. Auch der Mensch steht durchaus in dem allgemeinen Causalnexus; er hat keine Freiheit. Sein Körper ist in den Causalitätsprozeß der Ausdehnung und sein Geist in den des Denkens verflochten. Geist und Körper sind Eins, wie die Substanz Eins ist; aber der Geist kann nicht den Körper und der Körper nicht den Geist irgend wozu bestimmen. Die vollkommenste Erkenntniß sucht die Dinge in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen, betrachtet dieselben sub specie æternitatis. Alles Einzelne in der Natur wird von einer anderen, höheren Kraft übertroffen. Der Mensch ist ein Einzelwesen und kann bei seiner Abhängigkeit von jenen höheren Kräften leicht in Zustände gerathen, welche ihn beherrschen, d. h. in der Weise afficiren, daß die thätige Kraft seines Körpers und mithin auch seines Geistes dadurch geschwächt wird. In einem solchen Zustande leidet der Mensch, indem Etwas außer ihm geschieht und ihn afficirt, von dem er nicht die adäquate Ursache ist, er verhält sich somit passiv; das Gegentheil ist nur dann der Fall, wenn dasjenige, was außer ihm und in ihm vorgeht, als in seiner eigenen Natur begründet, klar und deutlich erkannt werden kann. Durch die Affecte und deren Ideen kann die Thatkraft des Körpers vermehrt oder vermindert werden; das Letztere bringt den Menschen in den Zustand der Knechtschaft. Nur die klare und deutliche Einsicht in das Wesen der Affecte ist im Stande den durch dieselben bewirkten leidenden Zustand zu überwinden. Die klare

Digitized by Google

und deutliche Einsicht hebt zu Gott empor, welcher frei ist von allen Affecten. Das Wesen Gottes ist auch das Wesen des Menschen; die Erhabenheit über die Affecte bringt ihn demnach in den seiner Natur entsprechenden Zustand. Die Erkenntniß in die Nothwendigkeit aller Dinge hebt die Abhängigkeit von denselben auf und führt zu jener Liebe gegen Gott, welche die höchste Glückseligkeit und mit dieser auch die Kraft, den Begierden je mehr und mehr abzusterben und das unsterbliche Theil immer reicher zu entfalten, mit sich bringt.

Wir begnügen uns einstweilen mit diesen kurzen Grundzügen des Systems Spinoza's, um im Verlaufe unserer nachfolgenden Betrachtung einzelne wichtige Punkte am geeigneten Orte nachzuholen.

§. 8.

Was versteht Spinoza unter Substanz und Gottheit?

Spinoza beginnt seine Ethik mit der Definition: per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Wenn wir zunächst auf die letzte Hälfte dieser Definition, auf das sive id u. s. w. achten, drängt sich uns die Frage auf, ob es überhaupt Etwas giebt, dessen Natur, ohne daß dieselbe existirt, gedacht werden kann? — Das ist offenbar unmöglich. Ich kann wohl einen Gedanken haben, welcher weit davon entfernt ist, etwas wirklich Existirendes auszudrücken; aber die Natur, das Wesen eines Dinges kann ich nur dann denken, wenn ich das wirklich existirende Ding kenne, aus dem ich die Erkenntniß des Wesens desselben ableiten kann. Essenz und Existenz, Wesen und Erscheinung sind von einander unzertrennbar; das Eine schließt das Andere ein. Aber, wir müssen beachten, daß Spinoza durch den Begriff der Causa sui die absolute Substanz in ihrem wesentlichen Unterschiede von allem endlichen Sein bezeichnen will. Sie ist causa sui, insofern ihre Existenz durch ihr eigenes Wesen bedingt ist. Eben deßhalb, weil sie sich selbst setzt und bedingt, ist sie das absolut Unbedingte. Sie enthält das endliche Sein dem Wesen nach in sich; dieses ist demnach nicht causa sui, weil sein Wesen in der Substanz enthalten ist und in derselben sehr wohl, ohne daß es existirt, gedacht werden kann. Das Endliche, die Affectionen, sind ja eben in Bezug auf das Unbedingte der Substanz durchaus unwesentlich. Wir hatten so eben bei unserer Verneinung der Möglichkeit, die Essenz von der Existenz zu trennen, das wirklich existirende endliche Ding, also den aristotelischen Substanzbegriff vor Augen; aber die Intentionen Spinoza's sind ganz anders zu beurtheilen. Die dritte Definition der spinozistischen Ethik hängt mit der so eben angeführten auf's

Digitized by Google

Unzertrennlichste zusammen: per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Die Substanz hat ihr Sein in sich, existirt schlechthin nur durch sich; der doppelte Gesichtspunkt, unter den sie in dem Begriffe der causa sui gestellt wird, dient bloß dazu, ihr Wesen begreiflich zu machen. Ihr Wesen ist ewig und mit dem Wesen ist die Existenz ewig; der Besitz des Wesens ist die eigene That der Substanz und mit dem Wesen hat sie auch ihre Existenz gesetzt. Es liegt durchaus kein Widerspruch in der causa sui; denn Spinoza sagt nicht: cujus essentia efficit existentiam, sondern involvit, in sich schließt. Die essentia ist nicht der Grund der existentia und letztere die Folge von jener. Dann könnte die Existenz nicht zur Natur der Substanz gehören (Ethik I, propos. VIII); sie wäre vielmehr etwas durch die Natur derselben Bewirktes, aus ihr Folgendes. Essenz und Existenz machen aber in ihrer Einheit die Natur der Substanz aus. Die Substanz ist, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, der eine ewige Organismus, welcher nicht, wie im Bereiche des Endlichen, durch das Wirken des innern eigenthümlichen Wesens zur Existenz gelangt, sondern welcher in absolut vollkommener Weise existirt und eben an dieser Absolutheit sein Wesen hat und dessen absolut vollkommenes Wesen durch eben jene Absolutheit seine Existenz hat. Das absolute sich selbst Bedingen und eben deßhalb das absolut Unbedingte macht die Substanz zu dem was sie ist.

Nachdem Spinoza die Substanz als das dem Sein und Erkennen nach in sich Seiende, schlechthin Unbedingte definirt hat, wendet er diese Definition auf Gott an: per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit. Wenden wir von hieraus unsere Augen für einen Augenblick zurück. Cogito, ergo sum. Die Gewißheit meines Denkens gründet in Gott. Gott ist die absolute geistige Substanz, von der die endlichen Substanzen des Denkens und der Ausdehnung abhängig sind. Die Selbstständigkeit dieser Substanzen hört je mehr und mehr auf. Gott ist und wirkt Alles in Allem. Sein Wille, oder vielmehr seine Willkür ist die causa efficiens alles Handelns und alles Denkens; (Occasionalismus). Oder aber, indem das Denken sich zu Gott, als der Quelle seiner Wahrheitserkenntniß erhebt, überschreitet es die menschlichen Schranken; die endliche Substanz des Denkens will in der absoluten aufgehen. Auf der andern Seite steigt die absolute Substanz in

Digitized by Google

den mechanischen Naturprozeß herab. So steht Beides einander gegenüber, Denken und Sein, Geist und Körper, Erkenntnißstreben und Erkenntnißobject; aber in beiden ist Gott als das Wesentliche, Essentielle, und beides ist in Gott als seinem einheitlichen Sein. Also ist Gott beides und außer ihm ist Nichts. Malebranche glaubt das Wesen Gottes möglichst vollkommen machen zu müssen; er läßt zwar das Endliche in dem Gegensatze von Denken und Ausdehnung bestehen, aber so, daß es als schlechthin von Gott abhängig erscheint. Spinoza vereinigt Denken und Ausdehnung in einer Substanz und läßt, indem er dieselbe als Gottheit faßt, den Gottesbegriff in sein Gegentheil umschlagen, nämlich vom abstracten Idealismus zum reinen Naturalismus. Deus, substantia und natura sind wesentlich dieselben Begriffe. Gott ist die absolute Causalität; der Zweckbegriff ist vollkommen von ihm ausgeschlossen. Wir haben bei Aristoteles die Entwickelungsreihe der Substanzen als die Verwirklichung der ewigen Gedanken der Gottheit gefaßt. Spinoza kennt keine Entwickelung. Die natura naturans ist der Inbegriff aller Kräfte und die natura naturata ist der Inbegriff aller Wirkungen; aber das Eine und das Andere sind gleich ewig. Daß Gott aus unzähligen Attributen bestehen soll, deren Namen Spinoza natürlich nicht anzugeben weiß, beweist auf's Deutlichste, daß er bei seinem Substanz- und Gottesbegriff auf die abstracteste Absolutheit abzielt.

§. 9.

Das Streben der neueren Philosophie ist von vornherein auf die Erkenntniß der Natur gerichtet. Das Denken will den Gegensatz zwischen sich und dem unerkannten Sein dadurch aufheben, daß es die Dinge erkennt. Hat Spinoza in seinem obersten Prinzip jenes Streben wirklich zur Ruhe gebracht? Denken und Sein sind in Gott vereinigt; sie sind identisch in ihm. Aber wie sind dieselben vereinigt? Unter Idee versteht Spinoza den Begriff, welchen der Geist auf Grund dessen, daß er ein denkendes Wesen ist, bildet. In Gott ist nothwendigerweise die Idee sowohl seines Wesens, als auch von alle dem, was mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen folgt. Die Idee Gottes kann aber nur eine sein; denn Gott ist Einer; er ist eben die absolute Causalität, die Natur (Ethik II, Definit. III, propos. III und IV.). Indem Gott von Ewigkeit her die Natur denkt, ist sie eben so ewig vorhanden. Die idea fällt in Gott mit dem ideatum zusammen. Die Vereinigung von Denken und Sein in der Gottheit ist also die des Zugleichseins, des Zusammenseins. Denken und Ausdehnung

Beurtheilung.
a. Widerspruch im Begriffe der Substanz.

Digitized by Google

stehen durchaus nicht im Verhältniß von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, aber sie sind Eins. Halten wir nun fest, daß der Geist die Idee auf Grund dessen bildet, daß er ein denkendes Wesen ist und daß Gott als res cogitans also ebenfalls hierin den Grund seiner Ideen hat, dann fragt es sich, wie sich in Gott dieser Grund zu seiner Folge, die cogitatio zu den Ideen verhält. Spinoza sagt: cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans und versteht darunter das allgemeine Wesen des Denkens, vollständig abgesehen von dessen einzelnen Aeßerungen, von dem Complex der denkenden Individuen; aber unter diesem Denken können doch offenbar nur die ideæ der ideata verstanden werden. In Gott ist Denken und Ausdehnung dasselbe; es ist unmöglich, daß mehr Denken da sein sollte, als Ausdehnung und umgekehrt. Wo aber ist der Grund, welcher die res cogitans zu dem macht, was sie ist? Wo ist die Denkkraft, welche die Ideen aus sich hervorgehen läßt? Es mag Spinoza immerhin mit dem Sichselbstwissen Gottes Ernst gewesen sein, wie er denn ja ausdrücklich sagt: ex ipsius Dei natura sequitur, ut Deus se ipsum intelligat; allein, wenn man auch auf jede irgendwie ausgebildete Psychologie verzichtet, — das eigentliche Vermögen des Denkens, die Kraft der Ideenbildung, ist ein für allemal nicht in Gott. Man darf nicht sagen, daß die bewußtlose Substanz sich in ihren beiden Attributen verwirkliche und auf diese Weise das Bewußtsein bedingt werde; denn es existirt factisch kein Unterschied zwischen der Substanz und den Attributen. Wenn Spinoza den Ausdruck idea ideæ gebraucht, so ist derselbe so wenig in seinen Prinzipien begründet, daß er sich durch denselben vielmehr aus den Schranken seines Systems herausversetzt. Die res cogitans ist dasselbe mit der idea; jene ist nicht die reale Voraussetzung von dieser. Das Denken in Gott ist das Denken alles dessen, was da ist, also in dieser Beziehung das absolute Denken; aber die Quelle dieses Denkens wird vermißt; Gott steht als denkendes Wesen wie ein Deus ex machina vor uns. Die Ideen der Attribute Gottes und der einzelnen Dinge sollen nicht die ideata, die wahrgenommenen Dinge, als wirkende Ursache anerkennen, sondern Gott, als denkende Sache (II, propos. V); aber die res cogitans ist eben weiter Nichts, als die abstracte, machtlose Allgemeinheit, welche in dem, was sie angeblich bewirken soll, ihre alleinige räthselhafte Wirklichkeit hat. — Wir dürfen uns nicht irre machen lassen durch die Begriffe Unbedingtheit, Absolutheit u. d. gl. Absolut

Digitized by Google

ist dasjenige, was durch sich selbst ist. Spinoza's Gott ist wohl die absolute Causalität, insofern er wirklich ist, aber nicht in Bezug auf die Ursache eben dieses Seins. Die absolute Nothwendigkeit, in der er seine Freiheit haben soll, ist in Wirklichkeit nicht Freiheit, sondern Knechtschaft; denn die Nothwendigkeit ist nicht seine eigene That. Das seiner selbst gewisse Denken war der Grundsatz des Cartesius; der sich selbst denkende Gott ist das höchste Prinzip Spinoza's. Cartesius fühlte, daß er sein Denken nicht aus sich habe und suchte es deßhalb mit höheren Kräften zu erfüllen; Spinoza's Gott denkt sich selbst in absoluter Weise; aber in Bezug auf das Woher seines Denkens ist er sich selbst ein Räthsel. Spinoza ist von der materialistischen Naturbetrachtung weit entfernt; denn er verlegt das Denken principiell in die Gottheit hinein. Das Denken entsteht nicht auf diese oder jene Weise; das Denken ist vielmehr von Ewigkeit her. Die Materie ist nur in ihrem Bereiche wirksam, nicht aber in der Bildung der Gedanken. Eben deßhalb müssen wir nach dem Grunde des Denkens fragen; denn diese Frage ignoriren zu wollen, hieße weiter Nichts, als den Mangel der Gottheit Spinoza's mit der Eigenthümlichkeit des Systems entschuldigen. Es liegt auf der Hand, daß man eben so nach dem Grunde der Ausdehnung, der Materie, fragen müßte; denn der Gedanke hat auf ihre Existenz nicht den mindesten Einfluß; sie ist da, weil sie in Gott ist; aber die Möglichkeit ihres Seins bleibt ebenso räthselhaft, als die Möglichkeit des göttlichen Denkens. — Oder widerspricht dem, was wir zuletzt erörterten und worin wir den eigentlichen Grundfehler Spinoza's erblicken, dasjenige, was wir oben in Betreff der causa sui und der Substanz entwickelten? Keineswegs. Wir suchten oben die Bedeutung darzustellen, welche Spinoza diesen Begriffen beigelegt wissen will und waren so eben darauf bedacht, nachzuweisen, daß sein Gottesbegriff jenen Begriffen nicht entspricht. Die Substanz ist als causa sui in sich und wird durch sich begriffen. Aber sie hat den Realgrund ihrer selbst nicht in sich. Sie denkt sich selbst, insofern sie ist, wirkliche Existenz hat; aber der Gedanke ihrer Existenz ist nicht in ihr; die res cogitans ist ein bloßer Complex von Ideen, eben so wie die res extensa ein unerklärtes Substrat bleibt. Wenn Spinoza die systematische Zusammenfassung seiner Lehre nicht Metaphysik, sondern Ethik genannt hat, so liegt darin, mag es nun mit oder ohne Absicht geschehen sein, das Richtige, daß der eigentliche Schwerpunkt seiner Philosophie vielmehr auf die praktische, als auf die theoretische Seite fällt.

Digitized by Google

Wir haben im Vorhergehenden nicht von Selbstbewußtsein gesprochen, sondern ganz im Allgemeinen von Denkvermögen. Das göttliche Denken ist ein lebloser Spiegel, in den die Bilder des Ausgedehnten hineinfallen. Die Bilder sind die Ideen, der Spiegel enthält ihre ganze unendliche Fülle; aber der Spiegel verhält sich in Bezug auf das Sein der Ideen in keiner Weise productiv. Letztere sind eben deßhalb ihrer Existenz nach etwas durchaus Unbegreifliches. Sie sind da als die Summa des göttlichen Denkens; aber wie die Bilder im Spiegel etwas Nichtiges und Wesenloses sind, so sind die Ideen, welche im göttlichen Denken ihren Grund haben sollen, etwas Todtes; denn das göttliche Denken ist kraftlos; die doppelte Bezeichnung res cogitans und idea ist weiter Nichts als Tautologie Wäre die Substanz wirklich die kräftige Schöpferin der Ideen, dann müßte in ihr der Unterschied zwischen Subject und Object Geltung haben. Allein die Substanz als Subject ist der Spiegel, von dem wir so eben sprachen. Sie ist, aber in ihr ist Nichts geworden; sie ist als denkende Substanz in der Gesammtheit der Ideen; aber sie ist in denselben nie bei sich; sie ist und bleibt sich selbst in alle Ewigkeit objektiv. Eben deßhalb vermissen wir in der Substanz die Denkkraft, das Vermögen der Ideenbildung und eben damit auch das wirkliche Leben der Ideen. Das die Substanz constituirende Denken wird das reine bestimmungslose Sein und die die Substanz constituirende Ausdehnung wird ebenfalls das reine bestimmungslose Sein. Spinoza nimmt die beiden Begriffe Denken und Ausdehnung empirisch auf, streift alles Bestimmte von ihnen ab und verlegt sie in ihrer größten Allgemeinheit als Wesensbestimmungen in die Gottheit hinein. Eben damit aber werden sie ihres eigenthümlichen Charakters beraubt; denn die Substanz ist nicht ihre ewige, thatkräftige Erzeugerin; die Substanz ist vielmehr das Gedankending des Philosophen Spinoza, welches trotz der ihm vindicirten unendlichen Absolutheit das Denken und die Ausdehnung zu unlösbaren Räthseln macht. — Das Denken ist nicht vor der Ausdehnung und die Ausdehnung nicht vor dem Denken; beide sind in jeder Beziehung identisch und verlieren damit ihr specifisches Wesen.

§. 10.

1. Widerspruch in der Erkenntniß u. Liebe Gottes.

Die so eben aufgeworfene Frage nun, ob Spinoza das Streben des Denkens nach Erkenntniß in seinem Prinzip wirklich befriedigt habe, beantwortet sich hier von selbst. Spinoza kennt eben so wenig einen Prozeß des Denkens, als des Seins, der Ausdehnung. Die Entwickelung überhaupt

Digitized by Google

ist aus seinem Systeme ausgeschlossen. Indem die beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, bis in's Unbestimmteste hinein, bis zum reinen bestimmungslosen Sein verflüchtigt werden, begreift sich Gott selbst nicht. Der Begriff von ihm tritt vielmehr erst da hervor, wo es nach den Consequenzen des Systems geradezu unmöglich ist, nämlich im Menschen. Der Mensch ist ein bloßer Modus und eben deßhalb der Substanz gegenüber von durchaus unwesentlicher Bedeutung; der Mensch ist auch insofern durchaus abhängig von der Substanz, als er ohne Willen, ohne Freiheit ist; aber er hat Selbstbewußtsein. Als selbstbewußtes Wesen reflectirt er über sich und über die Substanz; er kommt bei diesem Reflectiren zu der Einsicht, daß er den Grund seiner Existenz nicht in sich hat, sondern in der Substanz. Aber dadurch erhebt er sich in der That über die Substanz; denn diese vermag nicht, über sich zu reflectiren; ihr Denken ermangelt des eigentlichen Denkgrundes. Der Mensch kommt also in die unangemessene Lage, sich von einer Gottheit abhängig zu wissen, der er selbst erst zum Selbstbewußtsein verhelfen muß. Der Substanzbegriff, wie ihn Spinoza faßt, macht die Erkenntniß überhaupt unmöglich. Wird die absolute Nothwendigkeit innerhalb der Substanz und die absolute Abhängigkeit des Menschen von derselben zum Erkenntnißobject gemacht, dann hört jene Nothwendigkeit auf und der göttliche Wille kommt mit der menschlichen Freiheit in Conflikt. Das Prinzip des Cartesius ist im Grunde geblieben, nur daß das Ziel hier nicht die Erkenntniß, sondern das auf vermeintlicher Erkenntniß beruhende glückselige Leben ist. Ich bin mir meiner selbst gewiß; ich habe Selbstbewußtsein. Aber ich fühle mich nach allen Seiten hin abhängig. Wenn ich in der absoluten Substanz lebte, mich als Theil derselben wüßte und betrachtete, dann würde die Abhängigkeit aufhören und ich würde zu dem mir adäquaten Dasein gelangen. Es gilt also, das Ideal, welches ich mir gebildet habe, zu erreichen. Im All herrscht absolute Nothwendigkeit; in ihm ist alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich. Lebe ich demgemäß und betrachte Alles sub specie æternitatis, dann habe ich mein Ziel erreicht. Vor Cartesius steht die Natur wie ein unerkanntes Räthsel; Spinoza dagegen glaubt sie ihrem tiefsten Wesen nach erkannt zu haben. Dort wird das Denken einseitig betont; es wird nicht untersucht, ob es überhaupt möglich ist, einen solchen prinzipiellen Unterschied zu constatiren; hier wird die Natur einseitig in's Auge gefaßt und der Mensch kommt der Natur gegenüber erst dann zu seinem Rechte, nachdem jene als die vermeintlich erkannte, absolute

Digitized by Google

Gottheit hingestellt ist. Aber das Recht wird illusorisch, wenn man das Wesen der Substanz in's Auge faßt, und das Wesen der Substanz wird illusorisch, wenn der Mensch sich mit seinem ewigen Rechte und mit seiner ewigen Bedeutung geltend macht. Ganz besonders tritt das bei der intellectuellen Liebe des Menschen gegen Gott hervor. Diese Liebe, die natürlich keine Gegenliebe verlangen kann, ist das Höchste. Aber, indem der Mensch Gott liebt, liebt sich Gott; denn der Mensch ist ein Theil von ihm. Aber, wie kann bei Gott von intellectueller Liebe die Rede sein, da der Intellect in dem Wesen Gottes überhaupt keine Stelle findet und wie kann der Mensch intellectuelle Liebe haben, da er ein Theil der Gottheit ist? Ferner, wie kann Gott Liebe empfinden, die doch ein Gefühl der Freude ist, wenn die Gefühlsthätigkeit von ihm ausgeschlossen ist und endlich, wie kann Gott sich selbst lieben, wenn es überhaupt in der unpersönlichen, von der Nothwendigkeit beherrschten Substanz, keine Beziehung auf sich selbst geben kann? Wie Plato durch das absolute Wesen der Ideen sich den Weg zur Erkenntniß verbaut hat und dennoch eben in jenen absoluten Ideen die Fülle der Erkenntniß besitzen will, so hat sich Spinoza durch seinen Substanzbegriff die Möglichkeit der Erkenntniß abgeschnitten und will dennoch in jener Substanz die absolute Erkenntniß genießen. Dort strebt das Endliche dem Unendlichen gegenüber nach seinem Rechte; hier ebenfalls; — dort steht die Gottheit neben den Ideen und durchbricht die Schranken des Systems; hier findet das System in dem menschlichen Selbstbewußtsein seinen größten Feind; eben dieses Selbstbewußtsein mit seinem unvertilgbaren Ichdenken enthält das, was der Gottheit fehlt und erhebt sich deßhalb über dieselbe.

§. 11.

c. Unmöglichkeit der Erkenntniß aus dem menschlichen Wesen.

Sehen wir nun ab von dem Widerspruche, welcher darin liegt, daß der Mensch Gott überhaupt erkennen kann und fassen, um uns die Sache noch mehr zu verdeutlichen, das Erkennen selbst in's Auge, die Frage, auf welche Art und Weise der Mensch zur Erkenntniß gelangt, dann stoßen wir ebenfalls auf die größten Schwierigkeiten. Denken und Ausdehnung sind entgegengesetzte Attribute. Sie sind zwar in der Substanz vereinigt, cfr. §. 9; aber die Substanz ist nur als Ausdehnung die Ursache der Modi der Ausdehnung und nur als Denken die Ursache der Modi des Denkens. Nun drückt der menschliche Körper die Substanz, insofern sie ausgedehnt ist, auf eine bestimmte Weise aus (II, defin. I),

Digitized by Google

während der menschliche Geist, was sein ursprüngliches, wirkliches Sein anbetrifft, nichts Anderes ist, als die Idee irgend einer Sache, welche wirklich existirt (II, propos. XI). Wo aber ist denn hier das Vermögen, welches fähig ist, eine Idee zu percipiren und aufzufassen? Wo ist die transcendentale Apperception, wenn wir einen Ausdruck Kant's gebrauchen wollen? Das Selbstbewußtsein, von dem wir im vorigen §. sprachen, fehlt. Dasselbe wird zu einem bloßen Modus des allgemeinen Gedankens und hört eben damit auf, Selbstbewußtsein zu sein. Das Denken ist weiter Nichts als die abstract logische Idealität der Ausdehnung. Wir verweisen hier auf §. 9; was der Gottheit fehlt, das fehlt auch dem Menschen als Modus derselben.

Aber abgesehen hiervon, nämlich von der fraglichen Existenz des Denkens, steht doch ohne Zweifel der Geist zum Körper in demselben Gegensatze, wie das Denken zur Ausdehnung. Nun soll sich der Geist lediglich dadurch kennen, daß er die Ideen der Affectionen des Körpers erfaßt (II, propos. 23); auf der andern Seite soll der Geist den Körper nur dadurch kennen, daß er die Ideen der Affectionen, wodurch der Körper afficirt wird, in sich aufnimmt (II, propos. 19). Wie kann indeß der Körper überhaupt afficirt werden, wie kann derselbe empfindungsfähig sein, wenn innerhalb des Körperlichen lediglich der Mechanismus herrscht und wie kann bei jenem Gegensatz zwischen Geist und Körper ein Einwirken des letzteren auf ersteren Statt finden? Geist und Körper sollen zwar dasselbe Wesen sein unter verschiedenen Attributen gefaßt, ihre substanzielle Einheit folgt aus der substanziellen Einheit Gottes; im Grunde genommen aber ist die Einheit weiter Nichts, als ein unbegriffenes Zugleichsein beider. Es gelingt Spinoza nicht, den Parallelismus wonach bei der Einwirkung eines Modus der Ausdehnung auf einen andern Modus der Ausdehnung auch immer ein Modus des Denkens auf einen andern Modus des Denkens wirken müßte, durchzuführen; vielmehr prävalirt in mancher Beziehung die mechanische Seite der ideellen gegenüber und umgekehrt. Und was unterscheidet denn den Menschen in Bezug auf den Geist und Körper desselben von allen übrigen Wesen? Es giebt nur Denken und Ausdehnung und ist demnach Alles im Wesentlichen gleich. Das Denken ist Eigenthum der ganzen Natur und der Unterschied zwischen ihren übrigen Modis und dem Modus des Menschen ist lediglich ein relativer. Individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt, II, propos. XIII.

Digitized by Google

§. 12.

Würdigung des Systems.

Das System Spinoza's ist, wie wir bereits wissen, das System des reinsten Naturalismus. Dieser Ausdruck dürfte die Eigenthümlichkeit desselben besser charakterisiren, als die Bezeichnung Pantheismus. Indem das Denken in die Naturnothwendigkeit hinabsteigt, wird die Natur vergöttert. Sie ist der allgenugsame, selige Gott, das unermeßliche Meer des Seins, welches sich um das Kräuseln der Wellen auf seiner Oberfläche wenig kümmert. Es ist leicht erklärlich, wie sich Mancher für dieses System hat begeistern können und wie man sogar seinen Urheber als einen Mann „voll heiligen Geistes" hingestellt hat. Jener romantische Zug des menschlichen Herzens zieht den Menschen immer und immer wieder in die Natur hinein. Und wie könnte dieser Trieb besser befriedigt werden, als dadurch, daß die Natur, und der Mensch in derselben, als die absolute Gottheit nicht etwa bloß gefühlt und geahnt, sondern wirklich erkannt, nach geometrischer Methode erwiesen wird! Da muß die Unruhe, welche des Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von der Natur, so lange dieselbe ein Unerkanntes ist, schwinden. Das Bewußtsein, ein Theil des Ganzen zu sein, in dem sich Alles mit innerer Nothwendigkeit vollzieht, und die Gewißheit, daß diese Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als die Gottheit selbst, läßt an die Stelle der Unruhe das Gefühl ungetrübter Glückseligkeit treten. Die Einsicht in jene Nothwendigkeit eröffnet den Blick in das innere Leben Gottes; man lebt dieses göttliche Leben selbst mit, wenn man aus der Knechtschaft der Affecte durch die klare und deutliche Erkenntniß derselben in das Wesen der Substanz und damit in's Reich der Freiheit emporsteigt. Was Spinoza in den drei letzten Büchern seiner Ethik vom Kampfe gegen die Affecte und von der menschlichen Freiheit, vom Ueberwinden der subjectiven Schranken und vom Aufgehen in der allgemeinen Nothwendigkeit sagt, hat noch heute seinen hohen Werth. Die ganze Sittenlehre gipfelt in der Forderung, die trügerische Freude, welche die Hingabe an das Einzelne, Vergängliche, mit sich bringt, zu fliehen und die bleibende Freude, welche allein aus der Hingabe an das Ganze folgt, zu erwerben. Indem das Einzelne vergeht, tritt die Trauer an die Stelle der Freude; nur die Uebereinstimmung mit dem unwandelbaren Zusammenhange der Dinge, nur die klare Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum hält die Trauer fern. Das ewig sich Gleichbleibende allein gewährt dauernden Frieden; der Kampf gegen die Leidenschaften und Affecte erhellt je mehr und mehr die dunklen Tiefen des Geistes und die Sonne der Klarheit vertreibt die dunklen Wolken,

Digitized by Google

welche den Blick des menschlichen Auges trüben und die beseligende Harmonie des Ganzen nicht erkennen lassen.

Wir haben die Schwächen des spinozistischen Systems in drei Punkten gefunden. Zunächst darin, daß Gott sich nur als existirend denkt und daß der Gedanke des göttlichen Denkens nicht in Gott ist. Sodann in dem Widerspruche, welcher darin liegt, daß der Mensch Gott überhaupt erkennen und lieben kann. An der Spitze des Systems steht die absolute Nothwendigkeit; am Ende desselben finden wir die menschliche Freiheit. Endlich darin, daß der Mensch in der That erkennt und doch seinem Wesen nach im Grunde genommen nicht erkennen kann; denn einerseits ist unbegreiflich, woher dem Menschen das Erkenntnißvermögen kommt und andererseits macht das Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung, Geist und Körper, das Erkennen unmöglich.

Bei Spinoza folgt das Denken der Ausdehnung, wie der Schatten dem Wesen. Beide sind zwar zusammen, aber die begriffliche Vermittelung beider mit einander fehlt durchaus. Sehen wir ab von den Inconsequenzen, welche die Schilderung des menschlichen Wesens enthält und legen in die Bedeutung des Wortes Gott nicht mehr hinein, als nach Spinoza wirklich in demselben liegt, dann bleibt uns nicht viel mehr übrig als die reine, wirkende Kraft. Sie wirkt nicht nach Zwecken, aber sie wirkt dennoch nicht blind; denn von alle dem, was sie wirkt, ist die Idee vorhanden. Wir denken bei Spinoza mit Recht an die in der Einleitung besprochene Theosophie und die aus derselben hervorgegangenen Anfänge der Naturphilosophie, besonders an Giordano Bruno.

Die Materie ist uns bereits öfters in der Geschichte der Philosophie in Bezug auf ihr Dasein wie ein Räthsel vor Augen getreten; man denke z. B. an Plato und Aristoteles. Spinoza verflüchtigt die Materie so viel als möglich, faßt sie als die allgemeine, abstracte Ausdehnung und nennt sie als solche Gott, der auch zugleich denkt. Aber damit ist das Räthsel keineswegs gelöst; vielmehr tritt uns in der Substanz dasselbe Räthsel, nur in veränderter Form, entgegen. Die Naturvergötterung Spinoza's erinnert an die vorsocratische Periode der Naturphilosophen. Man will die Natur auf Grund verschiedener Prinzipien erklären und nennt das, was man erklären will, Gott; aber hinter Gott steht die unvermeidliche ἀνάγκη und stellt alle vermeintliche Erklärung wieder in Frage. Spinoza's Gott soll in der absoluten Nothwendigkeit seines Wirkens seine Freiheit genießen; aber er steht in Wirklichkeit ebenfalls unter der Herrschaft der ἀνάγκη; denn er denkt

Digitized by Google

nicht die That seines Seins und ist eben deßhalb auch in Bezug auf sein Wirken nicht wahrhaft frei. Anaxagoras stellte das Prinzip auf: „Im Anfang waren alle Dinge zugleich; der Geist kam und ordnete Alles.“ Spinozas Prinzip lautet: „Die Substanz ist Alles, Denken und Ausdehnung, in sich und durch sich.“ Dort erklärt der Geist Nichts, weil seine Stellung zu den Dingen eine äußerliche bleibt; hier werden Sein und Denken als dasselbe in einem Punkte vereinigt; aber ihr gegenseitiges Verhältniß wird dadurch eben so wenig erklärt. Denken und Ausdehnung werden in dem „neuentdeckten Tractat“, erläutert von Sigwart, Gotha 1866, auch wohl Söhne Gottes genannt; allein das sind mystische Ausdrücke, welche an den Neuplatonismus zurückdenken lassen; der Unterschied, welcher durch diese Auffassung in die Substanz hineingebracht würde und die Sache wesentlich veränderte, findet in der Ethik keine Anhaltspunkte.

Die geometrische Methode, welche der Philosophie Spinoza's unwiderlegliche Gewißheit geben soll, erfüllt diese Forderung deßhalb nicht, weil sie von unerwiesenen Grundsätzen ausgeht. Die ganze Folge des aus diesen Sätzen Entwickelten und Erwiesenen mag immerhin richtig sein; — mit der Unhaltbarkeit des Ausgangspunktes fällt das ganze System zusammen. Die Methode bringt den Schein unumstößlicher Gewißheit mit sich und kann eben deßhalb leicht täuschen; aber es ist festzuhalten, daß die mathematische Beweisführung nur in ihrem Gebiete wirklich allen Zweifel ausschließt, daß dagegen im Bereiche der Philosophie, im Bereiche der über die Anschauung hinausliegenden Gedanken, die unzweifelhafte Gewißheit durch andere Beweise erbracht werden muß.

Spinoza's Philosophie löst die Aufgabe, welche sie sich gestellt hat, nicht. Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, werden in einem Punkte äußerlich vereinigt, im Uebrigen aber als im schroffsten Gegensatze stehend aufgefaßt. Eben damit aber hebt Spinoza die Aufgabe, deren Lösung fortan auf der Tagesordnung des Denkens steht, klar und deutlich hervor. Es gilt, Denken und Ausdehnung, Körper und Geist, begrifflich mit einander zu vermitteln und eben dadurch in den Besitz der Wahrheitserkenntniß zu gelangen. Das System Spinoza's, so großartig es immerhin angelegt sein mag, muß doch am Ende dem sich selbst denkenden Ich die Ehre geben. Das Ich ist in Wahrheit größer als Gott. Die absolute Substanz verschlingt Alles, aber sie erklärt Nichts. Das denkende Individuum steht wie ein Wunder außer ihr und weist eben dadurch über das System hinaus. Indem der Mensch sich von der Substanz frei macht, sich

Digitized by Google

selbstständig neben dieselbe stellt, wird er selbst zur Substanz; er hört auf Modus zu sein. Aber, was vom Menschen gilt, gilt von allen Wesen; der Unterschied ist kein prinzipieller, sondern nur ein relativer. Eben deßhalb sind alle Wesen Substanzen von derselben Wesenheit und nur verschieden in Bezug auf den Grad ihrer Vollkommenheit. Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, sind in diesen Substanzen mit einander verbunden, aber so, daß die Materie aus dem Wesen abgeleitet wird.

§. 13.

Leibnitz. Seine Lehre.

Leibnitz wurde geboren zu Leipzig am 1. Juli 1646 und starb am 14. Novbr. 1716. Von den Schriften dieses auf fast allen Gebieten des Wissens durchaus bewanderten Philosophen nennen wir: de principio individui und die Théodicée. Leibnitz hat seine Ansichten meistens in Briefen und Abhandlungen niedergelegt. Die opera philosophica sind herausgegeben von Erdmann 1840.

Leibnitz hat die Philosophie Spinoza's in der so eben angedeuteten Weise ausgebildet. Das Wesen des Körpers kann nicht in der Ausdehnung bestehen; denn diese ist etwas durchaus Kraftloses, Unthätiges; er Körper aber ist keineswegs ohne Kraft; eine solche zeigt sich schon darin, daß der Körper gegen den Stoß zu reagiren im Stande ist. Um das Wesen der Dinge zu erklären, darf eben deßhalb die Thätigkeit und zwar die innere, nicht von Außen kommende, Thätigkeit von denselben nicht ausgeschlossen werden. — Das Wesen muß ferner etwas Einfaches sein; denn das Einfache liegt dem Zusammengesetzten zu Grunde. Das körperliche Atom aber ist nicht einfach und die Untheilbarkeit desselben ist eine bloße Behauptung. Um das Wesen der Dinge zu erklären, sind einfache, unkörperliche, aber zugleich thätige Substanzen anzunehmen. Die Monaden sind ohne Ausdehnung und ohne Theile, unentstanden und unvergänglich; ihre Thätigkeit beruht auf der eigenen, inneren Energie und ist eine ununterbrochene. Näher besteht dieselbe in der Vorstellung; nur darf man dabei nicht sofort an die Vorstellung im engeren Sinne, bei der das Bewußtsein nicht fehlen kann, denken. Lediglich die Verschiedenheit der Vorstellungen begründet den Unterschied in den Monaden; derselbe ist demnach bloß ein qualitativer und kein quantitativer. Zu der Vorstellung kommt noch der Trieb, appetitus, hinzu, welcher die Thätigkeit in der Monade auf das Uebergehen von der einen Vorstellung auf eine andere hinlenkt. Das Vermögen der Vorstellung vermittelt für die Monade die Einheit mit

Digitized by Google

der Vielheit, indem dieselbe dadurch in den Stand gesetzt wird, das ganze Weltall in sich aufzunehmen. Die Grade der Vorstellung sind unendlich verschieden; indeß lassen sich drei Grade als die allgemeinsten, immer wiederkehrenden, deutlich von einander unterscheiden: 1. die perceptio nuda, die Vorstellung ohne jegliches Bewußtsein und ohne jegliche Empfindung; 2. die Apperception, eine Vorstellung, mit der Empfindung, Gedächtniß und Aufmerksamkeit verbunden sind; in ihrem Besitz sind die Seelen der Thiere; 3. die adäquate Vorstellung des Geistes, welche die Selbsterkenntniß und die allgemeine Erkenntniß der Wahrheit ermöglicht. Auf der letzten Stufe ist die Monade Subject, Ich, und erhebt sich zur Erkenntniß Gottes, während dieselbe auf der ersten Stufe als schlafende Monade betrachtet werden kann; auch im Menschen giebt es dergleichen Zustände ohne Bewußtsein und Erinnerung. Die Erkenntnißtheorie Lockes, wonach die Seele ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleich ist, ist zu verwerfen. Der Geist producirt die Ideen durch seine eigene Activität; dieselben werden ihm nicht von außen gegeben. Eben diese Fähigkeit des Geistes ist die Voraussetzung aller Empirie. Jede Monade besteht zwar selbstständig für sich, aber sämmtliche Monaden stehen doch zu einander in Beziehung; diese Beziehung ist indeß eine durchaus ideelle und wird durch Gott vermittelt. Gott hat jede einzelne Monade mit Rücksicht auf alle anderen geschaffen, so daß jede bei ihrer individuellen Selbstständigkeit sich dennoch mit allen anderen in Uebereinstimmung befindet. Jede Monade stellt das Universum vor; die Fähigkeit ihrer Vorstellung ist dem Inhalte nach unbeschränkt, obschon sie nur denjenigen Theil des Weltalls deutlich vorstellt, mit dem sie in der nächsten Beziehung steht. Wie die Stadt ein anderes Bild gewinnt, je nachdem sie von verschiedenen Seiten betrachtet wird, so ist jede Monade ein Spiegel, in dem sich dasselbe Ganze in verschiedener Weise wiederspiegelt. Die Veränderung an einer Stelle des Weltalls wird von dem ganzen Weltall empfunden. In der Harmonie des Ganzen ist jede Monade activ und passiv zugleich; activ, insofern sie deutliche und passiv, insofern sie dunkle Vorstellungen hat. Im letzteren Falle leidet sie in ideeller Weise; denn andere Monaden haben deutlichere Vorstellungen und verhalten sich ihr gegenüber demnach activ. Gott, als die Urmonade, ist frei von allen dunklen Vorstellungen und eben deßhalb auch von allem Leiden. Er ist die absolut vollkommene Substanz; alle endlichen Substanzen sind Fulgurationen derselben. Es gibt eine doppelte Materie, nämlich die materia prima und die materia secunda; jene besteht nicht in der Ausdehnung, sondern

Digitized by Google

enthält nur die Möglichkeit derselben; sie besteht in der dunklen Vorstellung und dem passiven Verhalten der Monade und ist eben deßhalb in jeder Monade; diese ist ein Phänomen, welches unsere Sinne zwar als etwas wirklich Ausgedehntes fassen, welches aber in der That nur ein Aggregat unzähliger Monaden ist; denn die Zusammensetzung immaterieller Wesen kann unmöglich die wirkliche Ausdehnung zur Folge haben. Die deutliche Perception der Körperlichkeit würde dieselbe als aus lauter Monaden bestehend erweisen, deren dunkle verworrene Vorstellungen für uns den Schein des materiellen Seins mit sich bringen. Der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, während sich die Ordnung der Succession derselben in der Zeit darstellt. Die Materie ist nicht unendlich theilbar, sondern unendlich getheilt, was aus ihrer Ableitung von selbst folgt. Alles ist in größerem oder geringerem Grade lebendig und beseelt. Beim Organismus prävalirt die monas dominans, indem sie außer dem Universum ganz besonders deutlich den Körper vorstellt, zu dem sie gehört. Natürlich ist jeder einzelne Theil dieses Körpers auch wieder ein Organismus. Die Beziehungen, in denen die Dinge zu einander stehn, beruhen auf der mechanischen Causalität. Die Seele hat keinen Einfluß auf den Leib und der Leib nicht auf die Seele. Seele und Leib, überhaupt das Sein der Vorstellungen und das Sein der Bewegungen, stimmen zusammen durch die prästabilirte Harmonie. Seele und Leib sind zwei Uhren, welche von Anfang an gleich gehen. Unter allen denkbaren Welten ist die wirkliche Welt die beste.

§. 14.

Die Monade als Kraft.

Cartesius und Spinoza halten an dem Gegensatze zwischen Denken und Ausdehnung fest. Dieser Gegensatz führt entweder in den Occasionalismus hinein, oder er macht die Versicherung, daß beide dennoch in einer Substanz vereinigt seien, zu einer bloßen Behauptung. Die Ausdehnung erklärt das Wesen der Körperwelt nicht (cfr. den vorigen §.); um zur Erklärung derselben zu gelangen, muß vielmehr Dasjenige aufgesucht werden, was die Bewegung und Veränderung, überhaupt den ganzen mechanischen Prozeß, erst wirklich möglich macht. Das ist aber nichts Anderes, als die Kraft. Die Kraft ist etwas durchaus Immaterielles; aber sie ist nicht außer den Dingen als etwas von denselben Verschiedenes; sie ist vielmehr den Dingen immanent. Indem Leibnitz auch den Körpern das Vermögen der Kraft vindicirt, wird der Lauf, welchen die Philosophie bisher genommen hat, wesentlich verändert. Fortan soll das Materielle

Digitized by Google

nicht durch sich selbst oder durch eine demselben wesentliche Eigenschaft erklärt werden; es wird vielmehr constatirt, daß das Materielle nur aus dem Ideellen begriffen werden könne, daß mithin jenes in diesem seinen Grund habe. Statt der beiden Prinzipien, Denken und Ausdehnung, wird von unserem Philosophen ein einheitliches Prinzip zur Erklärung der Dinge aufgestellt. Die immaterielle Kraft ist zwar nicht identisch mit dem Denken oder mit dem Geiste, aber sie ist doch ein durchaus unkörperliches, rein geistiges Vermögen. Wollte man nun annehmen, daß nur eine Kraft existirte und demgemäß die Philosophie Spinoz'as in der Art auffassen, daß in der einen absoluten Substanz die eine Kraft das All bewirke, dann würde man in die Fehler und Mängel jener Philosophie einfach zurückfallen. Die endlichen Dinge in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit würden in ihrer Selbstständigkeit auftreten, ohne überhaupt Selbstständigkeit zu besitzen. Es giebt deßhalb nicht eine Kraft, sondern es giebt unzählige Kräfte, eben so zahllos, als die Dinge und Wesen selbst. Jedem Seienden liegt eine bestimmte Kraft als dessen Subject zu Grunde und jedes Seiende ist eben deßhalb eine für sich bestehende Substanz, ein einheitliches Individuum, welches von Innen heraus thätig ist und sich von Allem, was neben ihm besteht, unterscheidet. Das ist die Monade. Die Monaden sind substanzielle Einheiten; jede bildet eine Welt für sich. Leibnitz nennt sie auch metaphysische Punkte. Während die Atome als etwas Materielles ausgedehnt und theilbar sind und sich nur quantitativ von einander unterscheiden, sind die durchaus immateriellen Monaden selbstthätige Substanzen, deren Wesen keine quantitative Bestimmung zuläßt, weil es lediglich in der thätigen, individuellen Kraft besteht. Leibnitz bezeichnet die Monaden auch als substanzielle Formen und erneuert damit in gewissem Sinne den aristotelischen Substanzbegriff. Wie hier die Form den Stoff durchdringt und durch die Vereinigung beider die Substanz bewirkt wird, so ist die Monade im Körper das Ideelle, Formgebende, das Bewegende und das allein Wirksame. Die Monaden sind die formes constitutives des substances. Sie enthalten das Prinzip der Materie in sich; da sie nämlich individuelle Substanzen sind, so können sie nur als beschränkt gedacht werden; beschränkt aber sind sie durch die Kraft der Ausschließung; eben hierdurch behaupten sie sich gegeneinander und ermöglichen das Nebeneinanderbestehen zahlloser Monaden in einer geordneten Welt. Jene Kraft der Ausschließung aber, jenes Vermögen, jede äußere Störung von der individuellen Selbstständigkeit auszuschließen, ist eben nichts Anderes,

Digitized by Google

als die materia prima. Wir können dieselbe als die der Monade immanente, von derselben nicht zu trennende, Körperkraft bezeichnen.

§. 15.

Die Monade und die Materie.

Die materia secunda, die eigentliche Materie, entsteht durch die von der materia prima, der Körperkraft, ausgehende Wirkung. Jene Kraft muß ihrem Wesen gemäß wirken und das Resultat ihres Wirkens kann nur die Ausdehnung sein; die prima materia verhält sich zur materia secunda, wie die exigentia extensionis zur extensio. Die Ausdehnung, in welcher Carteſius das Wesen der Materie findet, ist bewegt, getheilt und gestaltbar; aber das bewegende Prinzip liegt nicht in der Materie, sondern außerhalb derselben, in Gott. Indem Leibnitz das Prinzip der Ausdehnung, oder der Materie in der Monade entdeckt und zwar so, daß Monade und Materie als Bewirkendes und Bewirktes eine Einheit bilden, sich wie Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung, zu einander verhalten, setzt er an die Stelle der mechanischen Naturbetrachtung die dynamische. Dort ist Alles todt und leblos, lediglich der äußeren Einwirkung gewärtig; hier ist Alles kräftig und lebendig, sich von Innen heraus bildend und gestaltend. Die unendliche Vielheit der Monaden, deren jede als individuelle Substanz ihre eigene Ausdehnung begründet, macht die Materie zu einer unendlich getheilten. Dieses unendliche Getheiltsein ist aber auch ein durch und durch harmonisch gestaltetes und organisirtes; denn in der Welt der Monaden herrscht die größte Harmonie und die bis ins Kleinste hinein getheilte Materie ist von jener Welt unabtrennbar. Die Monade verfällt dadurch, daß die Materie von ihr unabtrennbar ist, nicht in ihr Gegentheil; sie wird nicht aus etwas Immateriellem zu etwas Getheiltem; denn die Materie ist das, was sie ist, nur durch die Kraft der Monade. Sie ist Nichts ohne diese Kraft; sie ist lediglich das Resultat der Körperkraft, welche der Monade immanent ist. Eben deßhalb wahrt die Monade dadurch, daß sie die Materie völlig beherrscht, in ihr sich verkörpert und gestaltet, ihr einheitliches immaterielles Wesen. Daß nun die Materie nicht eine wirkliche Materie, nicht ein den Dingen zu Grunde liegendes Substrat ist, folgt sofort aus den Prinzipien der leibnitz'schen Philosophie. Jede Monade hat deutliche und verworrene Vorstellungen; deutliche, insofern sie sich als Individuum, gleichviel in welchem Grade, vorstellt; verworrene dagegen, insofern sie das Universum vorstellt. Natürlich werden die Vorstellungen um so unklarer, je weiter sie von der eigenthümlichen Individualität der Monade entfernt

Digitized by Google

liegen. Indem die Monade, und zwar jede Monade, durch ihre im Verhältniß zu andern unklare und verworrene Vorstellung leidet, sich passiv verhält, entsteht die Materie, das phaenomenon bene fundatum. Wir sagten am Ende des vorigen §., daß die Körperkraft der Monade in der Kraft der Ausschließung, in der Behauptung der Individualität bestehe; hieraus folgt, daß das so eben erwähnte passive Verhalten oder Leiden der Monade nur in durchaus ideellem Sinne verstanden werden darf. Eine wirkliche Passivität würde ein Bestimmtwerden von Außen her involviren, was dem Wesen der Monade geradezu widerspräche. Die Materie ist also im Grunde genommen ebenso immateriell, als dasjenige, was sie bewirkt. Denken wir uns den allerkleinsten Theil der Materie, so gibt es auch in diesem eine ganze Welt voll lebendiger Wesen; der Verstand, welcher die nöthige intuitive Kraft besäße, würde in dem phaenomenon bene fundatum, welches unsere Sinne täuscht, das alleinige Dasein unzähliger Monaden entdecken, deren wirkende Körperkraft den Schein materiellen Daseins mit sich bringt.

Jede Monade ist, insofern sie unter den Gesichtspunkt der Körperlichkeit gestellt wird, eine natürliche Maschine. Daraus folgt von selbst, daß das in der Körperwelt wirkende Prinzip nur das Prinzip der Causalität sein kann. Insofern die Monaden auf Grund der in ihnen wirksamen leidenden Kraft die Materie hervorbringen, herrscht in ihrem Reiche der reine Mechanismus. Alles, was die Körper von einander zu erleiden haben, ihr gegenseitiges Bestimmtwerden durch einander und was sich überhaupt im Reiche körperlicher Bewegung vollzieht, geschieht auf mechanischem Wege. Wie aber verhält sich zu diesem Causalitätsprinzip der Zweckbegriff, welcher doch die leibnitz'sche Philosophie von den vorhergehenden Systemen wesentlich unterscheidet?

§. 16.

Welt und Gott.

Es ist natürlich, daß, wenn die Causalität in der Körperwelt herrscht, der Zweckbegriff nur im Bereiche der Monaden Geltung haben kann. Aber, constatiren wir damit nicht eine Trennung zwischen dem, was in der That unabtrennbar von einander ist? Die Monade ist eine substanzielle Einheit, in welcher der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, insofern letztere in der im vorigen §. erörterten Weise aus ersterem folgt, überwunden sein soll. Wird nun innerhalb der einheitlichen Monade dennoch ein Unterschied gemacht zwischen Seele und Leib, Ideellem und Materiellem, dann

Digitized by Google

fällt, so scheint es, das System in den Spinozismus resp. Cartesianismus zurück. Um den Widerspruch zu heben, ist zunächst festzuhalten, daß Zweckbegriff und Causalität nicht im Verhältniß der Coordination stehn, sondern, daß vielmehr die „causae efficientes pendeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus.“ Demnach ist, was mit dem in §. 15 Erörterten übereinstimmt, bei der substanziellen Monade die Seele das Wesentliche, der Körper dagegen das Abgeleitete, Unwesentliche. Man darf zwar nicht sagen, daß dort der Zweck herrsche und in diesem eben jener Zweck sich verwirkliche; denn Leibnitz faßt die Seele nicht als die Entelegie des Leibes. Wenn sich auch das Individuum entwickelt und mit dieser Entwickelung die Veränderung der Materie nothwendig verbunden ist, so folgt daraus nicht, daß man diese Veränderung als eine von der sich entwickelnden Monas bezweckte auffassen darf. Vielmehr ist die Monade als rein immaterielle Kraft etwas Fertiges; die Materie folgt nur als etwas Naturgemäßes aus der in ihr enthaltenen Passivität. Die Seele folgt dem Gesetz ihrer inneren Entwickelung, der lex contiunationis seriei suarum operationum; sie hat keine Fenster, durch welche auch nur irgend Etwas von Außen her in sie eintreten könnte. Der Vorstellungslauf der Seele kann nicht in den Mechanismus eingreifen und umgekehrt. Cartesius thut nicht Recht daran, den Einfluß der Seele auf den Leib auch nur der entferntesten Möglichkeit nach bestehen zu lassen. Die wirkliche Lehre des Leibnitz stellt demnach den Zweckbegriff als das Höhere hin und verlegt denselben in die reinen, immateriellen Monaden, während der Mechanismus als das Niedere in der Körperwelt herrscht. Der Occasionalismus sieht im Verlaufe der Dinge eine unablässige Reihe von Wundern, während die prästabilirte Harmonie den genauesten Zusammenhang zwischen Seele und Leib als in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ein für allemal erklärt. Ob man berechtigt ist, bei Leibnitz einen Unterschied zu machen zwischen esoterischer und exoterischer Lehre und demgemäß in der harmonia praestabilita nur einen dem Zeitbewußtsein und der menschlichen Fassungskraft angepaßten Ausdruck zu erblicken, so daß die esoretische Lehre die wirkliche substanzielle Einheit zwischen Seele und Leib festhielte, mag dahin gestellt bleiben, obschon der Umstand, daß der Leib fortwährend dem Stoffwechsel unterworfen ist, von dem doch die einheitliche, immaterielle Seele keinenfalls berührt werden darf, dieser Annahme völlig widerspricht. Jedenfalls legt Leibnitz auf jenen Ausdruck großes Gewicht. Auch die Bezeichnungen substantia

Digitized by Google

completa und vinculum substantiale setzen den Unterschied zwischen Seele und Körper voraus, indem jene den Körper als Theil der Monade, diese denselben als wirkliche, neben der Monade bestehende Substanz, hinstellt. Wie nun die prästabilirte Harmonie die Einheit zwischen Seele und Körper herstellt, ebenso beruht auf derselben die harmonische Einheit im All' der Dinge. Es gibt zwar in der Welt nicht zwei Monaden, welche vollständig einander gleich wären; aber neben dieser unendlichen Mannigfaltigkeit stellt doch jede Monade das ganze Universum vor, zwar nur dem geringsten Theile nach in klaren und dem größten Theile nach in dunklen Vorstellungen; aber doch so, daß letztere wirklich in ihr vorhanden sind. Ein hinreichend erleuchteter Verstand würde in der geringsten Monade das vorhandene Weltall erkennen. Eben darauf, daß die neben einander bestehenden Monaden bei aller Verschiedenheit dennoch Eins sind, beruht jene ungestörte Harmonie. Dieselbe Harmonie bekundet sich indeß auch in dem Stufengange der Dinge von unten nach oben, oder umgekehrt. Die Zahl der Stufen in dieser aufsteigenden Reihe ist eine unendliche; denn die Zahl der Monaden ist eine unendliche und jede nimmt eben ihre bestimmte Stufe ein. Wie in der platonischen Ideenwelt jede Idee ihren τόπος behauptet, so behauptet hier jede Monade denselben τόπος, an welchem sie sich harmonisch in das Weltall einreiht. Die unorganische Natur strebt zur organischen, die Pflanze zum Thiere, das Thier zum Menschen und der Mensch zu Gott. Die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung nimmt mit jeder höheren Stufe je mehr und mehr zu; die niedere Stufe in der Entwickelungsreihe stellt die höhere unklar, diese dagegen jene klar vor. Aber die unklare Vorstellung wird in der Welt nie ganz überwunden; selbst der Mensch, welcher die höchste Stufe einnimmt, bleibt mit derselben behaftet. Neben der Klarheit seines Geistes kann er sich des dunklen, unbewußten Seelenlebens nicht entschlagen. Eben damit aber wird der Uebergang von der Natur zum Geiste nicht als ein plötzlicher, unvermittelter, sondern vielmehr als ein allmählicher, der continuirlichen Stufenreihe entsprechender, hingestellt. Zwischen dem dunklen Bewußtsein (des Menschen), sagt Kuno Fischer, und der bewußtlosen Klarheit (des Thieres) besteht die geringste Entfernung. Jene Stufenreihe nun kommt in Gott zur Ruhe. Leibnitz hält es für ungereimt, nur ein einziges thätiges Prinzip, nämlich die Weltseele, und nur ein einziges passives Prinzip, nämlich die Materie, anzunehmen. Ihm ist die Welt eine Reihe von Kräften und eben diese Kräfte erfordern eine letzte Kraft, nämlich Gott. Gott ist die höchste Monade und als solche

Digitized by Google

ein für sich bestehendes, individuelles Wesen. Die endlichen Monaden sind sämmtlich beschränkt; das Prinzip des Beschränktseins ist ihnen immanent. Gott ist erhaben über alle Beschränktheit und eben deßhalb auch über die Materie; „er ist reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die sonst überall das Wesen der Materie ausmacht." Dieu seul est au dessus de toute la matière. Da Gott alle Monaden geschaffen hat, sie gleichsam als Fulgarationen aus seinem Wesen hat heraustreten lassen, so hat er von allen eine durchaus adäquate Kenntniß. Er ist von Allem das centre partout, das allgegenwärtige Centrum, in dem Alles gegenwärtig ist. Das Wesen der Religion besteht in dem bewußten Streben nach Gott; denn wenn auch allen Kräften das Streben nach der höheren Stufe innewohnt, so ist dies Streben doch nur im menschlichen Geiste ein bewußtes. Der absolut reale und vollkommene Geist Gottes ist dem Geiste des Menschen analog. Gott wird demnach dadurch erkannt, daß der Mensch auf der via eminentiae seine eigenen Geisteskräfte in der höchstmöglichen Vollkommenheit denkt. Gottes Allmacht, Weisheit und Güte konnte nur das dem göttlichen Wesen Entsprechende, also das Allerbeste hervorbringen; darum ist die wirklich bestehende Welt die beste. Daß die Uebel in der Welt dem nicht widersprechen, beweist die leibnitz'sche Theodicee. Das Uebel ist nicht nur dem Guten untergeordnet, es steht sogar im Dienste des Guten, indem dasselbe aus ihm geboren wird. Es hat seinen Grund in der Endlichkeit und Unvollkommenheit der geschaffenen Wesen; aber, was hier böse erscheint, lenkt Gott dennoch zum Guten und die ungetrübte Harmonie des Ganzen bleibt nach wie vor bestehen. Diese Harmonie gilt auch in Bezug auf das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben.

§. 17.

Beurtheilung. a. Widersprüche in der Monade.

Leibnitz will durch die eigenthümliche Fassung der Monade den Widerspruch in den Prinzipien der ihm vorhergehenden Philosophien überwinden; Denken und Ausdehnung, Geist und Materie sollen begrifflich mit einander vermittelt werden. Er hält dabei den Begriff der Substanz, wie er denselben überkommen hat, fest. Die Monade ist ein einheitliches, selbstständiges, sich gegen die Außenwelt abschließendes Wesen. Sie ist durch und durch Thätigkeit und als solche etwas rein Immaterielles, Geistiges. Ihre Thätigkeit besteht in der Entfaltung und Entwickelung ihres eigenen individuellen Wesens. Sie ist als Substanz unbeschränkt; diese ihre Unbeschränktheit findet nur darin ihre Grenze, daß sie von Gott geschaffen, also von

Digitized by Google

Gott abhängig ist. Alles, was die Monade ist, hat Gott ursprünglich in sie hineingelegt. Man hat gesagt, Leibnitz sei damit in den Widerspruch der Philosophie des Cartesius zurückgefallen, was ja in der That, wenn man den Begriff der Substanz besonders urgirt, wirklich der Fall ist. — Im Lichte der spinozistischen Definition: per substantiam intelligo id, quod per se est et per se concipitur, verliert die Monade ihre substanzielle Wesenheit; sie ist Substanz und Creatur zugleich. Es ist indeß festzuhalten, daß Leibnitz bei der Definition der Monade ohne Zweifel mehr den aristotelischen, als den cartesianischen resp. spinozistischen Substanzbegriff vor Augen gehabt hat.

„Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose, que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la philosophie des anciens ou de l'école." Aber dennoch, gerade im Vergleich mit der aristotelischen Substanz, stellt sich die Unhaltbarkeit der leibnitz'schen Monade auf's Deutlichste heraus. Dort gestaltet die Form den Stoff; dieser ist das Mögliche, jene das Wirkliche, sich Bethätigende. Wie bethätigt sich dagegen die Monade? Dadurch, daß sie ihr Wesen entfaltet. Diese Entfaltung geschieht aber nicht durch die Ueberwindung der Materie, sondern vielmehr von Innen heraus, so zu sagen in's Blaue hinein, ohne ein Formempfangendes, wirklich zu Beherrschendes. Die Materie ist bei Aristoteles ein unerklärtes Substrat, dessen Bedeutung sich trotz der Versicherung, daß es ein Wesenloses, Nichtiges sei, immer und immer wieder geltend macht; sie ist in Bezug auf das Wesen der Substanz ein unerläßlicher Factor. Die Materie des Leibnitz ist in der dunklen Vorstellung, in der passiven Kraft der Monade begründet; die Monade bethätigt sich nicht in ihr, sondern vielmehr, indem sich dieselbe bethätigt, ihr Wesen entfaltet, folgt die Materie ganz von selbst als ihre individuelle Schranke. Die aristotelische Substanz ist die Einheit von Form und Stoff; die Monade des Leibnitz ist nicht die Einheit, welche den Gegensatz überwunden hat; sie ist vielmehr das schlechthin Eine, Immaterielle, *welches keine Ueberwindung des Gegensatzes und demgemäß auch keine reale Selbstverwirklichung kennt.* Sie soll durch und durch Thätigkeit sein; aber es bleibt unbegreiflich, *wie* sie sich bethätigt; denn sie ist von *vorn* herein fertig. Ihre Idealität ist eine durchaus abstracte und ihre Thätigkeit im Grunde genommen nicht Leben, sondern träge Ruhe. Ein solches Wesen gehört nicht in die endliche Wirklichkeit hinein und ist deßhalb auch nicht im Stande, dieselbe zu erklären. Die Monaden sollen den Prinzipien der aristotelischen

Digitized by Google

Philosophie entsprechen; aber sie sind vielmehr den platonischen Ideen zu vergleichen. Wie diese gewisser Maßen als selige Geister über der Erscheinungswelt schweben, ohne doch dieselbe erklären zu können, so bilden die Monaden ebenfalls ein Geisterreich, welches als der Inbegriff aller Wirklichkeit jene Welt ihrem Wesen nach erklären soll, aber keineswegs im Stande ist, den Dualismus wirklich zu überwinden.

§. 18.

b. Monade und Materie.

Die Materie ist mit dem Begriffe der Monade gegeben. Die Passivität in der letzteren ist ein ihr wesentliches Moment; diese Passivität aber ist nichts Anderes, als die materia prima. Die Frage nun, wie sich diese materia prima von der materia secunda unterscheidet, beantwortet sich auf Grund der leibnitz'schen Prinzipien dahin, daß zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied Statt findet. Jene Passivität ist nur dadurch in der Monade, daß mehrere, oder, was dasselbe ist, unzählige Monaden neben einander bestehen. Die materia secunda aber ist das Resultat der dunklen Vorstellungen jener unzähligen Monaden, also die Verwirklichung dessen, was in der materia prima der Möglichkeit nach enthalten ist. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen indeß zusammen; denn es ist offenbar, daß beide nur getrennt gedacht werden, also nur im menschlichen Denken auseinander fallen. Da nun die Materie in Wirklichkeit etwas rein Immaterielles ist, so fragt es sich ferner, ob sie als solches im Stande ist, die Coexistenz des räumlichen Daseins zu erwirken? Diese Frage muß offenbar verneint werden; denn die Monade verwirklicht sich nicht in der Materie, gibt sich nicht durch die Ueberwindung und Beherrschung derselben das ihr adäquate Sein; — die Monade ist vielmehr ein Wesen von rein ideeller Natur und als solches über die Materie schlechthin erhaben. Alle Wirklichkeit liegt in der Monade und der Schein der Materie, welchen ihre Endlichkeit mit sich bringt, thut ihrer rein immateriellen Wesenheit durchaus keinen Abbruch; das Begründete ist ebenso wie das Begründende etwas Immaterielles. Es begreift sich deßhalb nicht, wie Leibnitz überhaupt vom Raume sprechen kann. Er trägt damit Etwas in seine Philosophie hinein, was den Prinzipien derselben geradezu widerspricht. Die Materie besteht neben den Monaden; diese haben dieselbe außer sich als etwas Selbstständiges. Das Materielle soll aus dem Immateriellen abgeleitet werden; aber die Thätigkeit des letzteren ist eine solche, daß sie sich auf ersteres überhaupt nicht bezieht; dasselbe bleibt eben deßhalb ein Unabge-

Digitized by Google

leitetes, Unerklärtes. So klar und deutlich in Bezug auf das Verhältniß des Materiellen zum Immateriellen die Forderung ausgesprochen wird, daß jenes aus diesem zu erklären sei, eben so unklar und unbefriedigend wird diese Forderung erfüllt. Die unmittelbare Folge davon ist die, daß die rein geistigen Monaden ins Gebiet der räumlichen Ausgedehntheit herabgezogen werden. Wir sind in der That nicht im Stande, uns die Monaden anders, als räumlich von einander getrennte Punkte vorzustellen. Das wirklich Materielle ist zwar prinzipiell von ihrem Wesen ausgeschlossen, dasselbe macht sich aber dennoch mit solcher Energie geltend, daß wir unmöglich von ihm abstrahiren können. Sobald wir von dem Nebeneinandersein der Monaden, oder auch nur von der Vielheit derselben sprechen, läuft uns naturgemäß die Vorstellung des Raumes mit unter. Wir nehmen in demselben die Coexistenz unzähliger Wesen wahr, ohne die Möglichkeit dieser Erfüllung in der Lehre unseres Philosophen zu entdecken. Die Ableitung der Materie gelingt nicht. Vielmehr wird das Materielle zum Immateriellen gemacht und somit in seinem Wesen und in seiner Bedeutung vollständig verkannt. So existiren zwei Welten neben einander, die Welt der Monaden in ihrer abstracten Idealität und die Welt des materiellen Seins in ihrer unerklärten, räthselhaften Wirklichkeit. Derselbe Dualismus zeigt sich darin, daß Leibnitz neben dem Zweckbegriffe, welcher in seiner Philosophie durchgeführt werden soll, die mechanische Naturbetrachtung stehen läßt. Wie kann in einer solchen Materie wie sie Leibnitz construirt, der Mechanismus herrschen? Wie kann in derselben von Bewegung, Stoß und Gegenstoß die Rede sein? Die Monaden bestehen äußerlich neben einander; die Materie ist an den Monaden als etwas von denselben Unabtrennbares. Das gegenseitige Sichausschließen der Monaden bezieht sich natürlich auch auf die Materie: und dennoch soll diese mechanisch bewegt werden und durch diese Bewegung die verschiedenen Gestaltungen und Erscheinungen aus sich hervorgehen lassen? Der Widerspruch liegt auf der Hand. Die Welt als geordnetes Ganze wird vom Zweckbegriffe beherrscht; Gott hat denselben in sie hineingelegt. Jede Monade steht unter dem Gesetze der Teleologie; keine wirkt auf die andere und alle sind demnach frei vom Mechanismus. Aber dennoch übt dieser seine schrankenlose Herrschaft, ohne überhaupt ein Gebiet zu haben, auf dem er wirken kann. Sind aber unter solchen Verhältnissen nicht auch die Monaden jener Herrschaft verfallen? Wird nicht die Zweckthätigkeit, welche in ihnen liegen soll, etwas ihnen selbst Aeußerliches, Zufälliges? In

Digitized by Google

der That, die Widersprüche des Systems treten gerade hier am Evidentesten zu Tage. Ihr letzter Grund liegt aber darin, daß, wie wir im vorigen §. angedeutet haben, die Thätigkeit, das Leben, in den Monaden nicht wirkliche Thätigkeit, sondern träge Ruhe ist.

§. 19.

c. Gott und Mensch.

Gott ist die *höchste Monade* und als solche frei von aller Materie: Dieu seul est au dessus de toute la matière; er ist reine Thätigkeit, actus purus. Der Unterschied, welcher hierdurch zwischen der höchsten Monade und den endlichen Monaden constatirt wird, leuchtet sofort ein. Die Materie enthält für die Monade den Grund des individuellen Daseins. Wenn nun Gott als schlechthin immaterielles Wesen frei ist von der Materie, *bleibt er dann auch noch Individuum?* Die Consequenz verbietet die Bejahung dieser Frage; Gott wird vielmehr zur Substanz. Er soll über alles Endliche schlechthin erhaben sein; aber diese Erhabenheit ist so beschaffen, daß darüber der Zusammenhang zwischen dem Endlichen und Unendlichen verloren geht. Das Festhalten am Begriffe der Monade würde Gott zur Weltseele machen, welche durch ihre Beschränkung auf das Ganze der Welt in Wahrheit nicht absolut wäre. *Aber Gott soll als absolute Persönlichkeit, als freier, unabhängiger Weltschöpfer begriffen werden.* Leibnitz muß deßhalb, um das Wesen Gottes zu bestimmen, den Begriff der Monade fahren lassen. Das System strebt, wie wir gesehen haben, einem letzten und höchsten Endpunkte zu; aber dieser fällt ganz anders aus, als es die Prinzipien des Systems erfordern würden. Bei *Aristoteles* entwickelt sich die Reihe der Substanzen zu immer größerer Vollkommenheit, bis diese Reihe im menschlichen νοῦς den Ursprung von Allem, die Gottheit, denkend zu erfassen sucht. Bei Leibnitz bestehen die Monaden nach der ewigen göttlichen Harmonie neben einander; auch die höchste hat in der Materie ihre individuelle Schranke; nehmen wir nun diese Schranke weg, *was bleibt dann?* Leibnitz vindicirt zwar der menschlichen Seele im Unterschiede von der natürlichen Unvergänglichkeit der übrigen Monaden *persönliche Unsterblichkeit*; aber wie sollen wir uns das Wesen der von der Materie befreiten Seele denken, da der Begriff der Monade aufgehört hat, für sie zu gelten? Wir kommen hier auf den so eben erwähnten *Substanzbegriff* zurück. Die Monaden sind *Fulgurationen* Gottes; das Endliche *emanirt* aus dem Wesen Gottes, wie sich Leibnitz selbst ausdrückt. Demnach wäre die Unsterblichkeit

Digitized by Google

der Seele ein Aufgehen in der Gottheit und die persönliche Fortdauer wäre eine höchst problematische. Leibnitz hat sich in der That von den Prinzipien Spinoza's nicht ganz frei gemacht. Aber auch hier liegt der letzte Grund in der factischen Unthätigkeit der Monaden. Indem Alles von Außen her in sie hineingelegt wird, wird ihre selbstständige Kraft und Entwickelung zweifelhaft. Gott ist Alles in Allem, aber nicht als die freie, selbstbewußte Persönlichkeit, sondern als die allumfassende, absolute Macht. Hierauf deutet auch die Annahme, daß Gott unter zahllosen möglichen Welten die beste Welt geschaffen habe. Aehnlich legt Spinoza der Substanz unzählige Attribute bei. Die Absolutheit Gottes wird gerade deßhalb so sehr urgirt, weil sein Verhältniß zur Welt und der Welt zu ihm unerklärt bleibt. Bei Spinoza genießt der Mensch als modus die höchste Seligkeit in der intellectuellen Liebe Gottes, in dem Bewußtsein, daß das All' der Dinge je und je von demselben Einklange beherrscht wird. Aber der Mensch kann sich in Wahrheit nicht zu diesem Bewußtsein erheben. Bei Leibnitz stellt die prästabilirte Harmonie denselben Einklang her; die Zwecke sind jeder Monade vorgeschrieben und das Weltall ist ein durch und durch geordnetes Ganze, an dessen Spitze die Gottheit steht und in dem die Gottheit waltet. Aber ist denn der Mensch hier wirklich im Stande, sich zur vollen Erkenntniß der Dinge emporzuschwingen? Er ist als Monade ein endliches, beschränktes, mit dunklen Vorstellungen behaftetes Wesen; seine Erkenntniß ist und bleibt dunkel und verworren. Und ein solches Wesen soll im Stande sein, den Zusammenhang der Dinge vollständig zu durchschauen und mit seiner Erkenntniß selbst die unnahbaren Höhen der Gottheit zu erfassen? Hat nicht Leibnitz dadurch, daß nur die Gottheit im Besitze einer wirklich unbeschränkten Erkenntniß sein soll, dem menschlichen Erkennen von vorn herein seine Schranken zugewiesen? Es ist hier, wie bei Spinoza; der Mensch geht mit seiner Erkenntniß über die ihm prinzipiell zugewiesenen Schranken hinaus. Spinoza reflectirt über die Substanz und vindicirt damit dem Menschen das der Substanz fehlende Selbstbewußtsein, überschreitet also sein Prinzip; Leibnitz vindicirt dem Menschen den Besitz des Selbstbewußtseins, hält denselben aber seinem Prinzip gemäß für endlich bestimmt und unvollkommen; er stellt im Bereiche des Endlichen das Universum zwar am Deutlichsten vor, aber doch nie absolut deutlich. Eben dadurch aber wird Leibnitz ebenfalls über sein Prinzip hinausgetrieben zu einem Wesen hin, dessen absolute Vollkommenheit über alle Mängel des Endlichen erhaben ist. Dort macht das Wesen des Menschen die Wahrheit

Digitized by Google

des Substanzbegriffs wankend; hier stellt Gott die Wahrheit der Monaden in Frage. Dort erhebt sich der Mensch zur Gottheit und macht das geistig Todte lebendig; hier holt der Mensch die Gottheit herunter, um dem zweifelhaft Lebendigen wirkliches Leben einzuhauchen. Dort ist das Eine Alles, durch sich und in sich, das Einzelne ist wesenlos; aber das Einzelne macht sein Recht geltend; — hier soll das Einzelne das Wesentliche, dem Sein der Dinge zu Grunde Liegende, sein; aber das Einzelne ist in Wahrheit machtlos; das Absolute muß ihm zur Hülfe kommen.

In den „neuen Versuchen über den menschlichen Verstand", welche indeß erst 50 Jahre nach dem Tode unseres Philosophen herausgegeben wurden, sucht derselbe seiner Lehre dadurch eine wesentlich andere Richtung zu geben, daß er den Zusammenhang der Dinge nicht aus der harmonia praestabilita, sondern aus den kleinen Vorstellungen, aus den Gradunterschieden der Monaden, mithin in mehr natürlicher Weise zu erklären sucht. Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. Wir erinnern hierbei an das in §. 16 Bemerkte.

§. 20.

Würdigung des Systems.

Die Widersprüche, welche wir so eben in der leibnitz'schen Philosophie nachzuweisen versucht haben, dürfen uns keineswegs veranlassen, die hohe Bedeutung des Systems zu verkennen. Diese Bedeutung ist mehr in den der Philosophie gestellten Aufgaben, als in der wirklichen Lösung dieser Aufgaben zu suchen.

Der Zweckbegriff, welcher namentlich die Philosophie des Aristoteles durchweg beherrscht, ist in den dem Leibnitz vorhergehenden Systemen vollständig verschwunden. Unser Philosoph bringt denselben wieder zur Geltung und sucht namentlich die causae finales mit den causis efficientibus zu verbinden. Das ganze System wird von der teleologischen Betrachtungsweise durchweht; dieselbe tritt der Art in den Vordergrund, daß für die Causalität kaum ein Platz übrig bleibt. Die Harmonie des Weltalls, welche in der absoluten göttlichen Macht ihren Grund hat, ist so beschaffen, daß jedes Einzelwesen, und wäre es noch so unbedeutend, seinen ganz bestimmten Platz einnimmt, und wenn auch eben diesen Einzelwesen dabei nur der Schein selbstständigen Wirkens verbleibt, so ist doch auf der anderen Seite

Digitized by Google

festzuhalten, daß dieselben die ursprünglichen, alle Wirklichkeit constituirenden Substanzen sein sollen. Das Recht der Individualität wird der Substanz Spinoza's gegenüber auf's Schärfste betont. „Die leibnitz'sche Philosophie wurzelt nur in einer einzigen Grundanschauung, deren durchgeführte Consequenz sie eigentlich ist: es ist die Anschauung des Lebens, der Entwickelung jedes Einzelnen aus einem innern, ihm eigenthümlichen Prinzipe, wodurch die Individualität, eben das, was bei Spinoza eigentlich durchaus verleugnet war, zur tieferen Anerkenntniß gelangt ist. Indem Leibnitz dies sein Prinzip jedoch fast nur fragmentarisch und nach einzelnen Seiten hin darstellte, so möchte es fast einem lebendigen Keime zu vergleichen sein, der in eine harte Schale eingeschlossen, noch nicht zur rechten Entfaltung hat gelangen können." Jedes Individuum spiegelt das All' in seiner ganzen Fülle, ist in Wirklichkeit ein Mikrokosmos. Zwar fehlt der Causalnexus, welcher allein im Stande wäre, den Zusammenhang der Dinge zu erklären; aber was unerklärt bleibt, das wird doch immer und immer wieder postulirt. Das in §. 16 angeführte Verhältniß zwischen Zweckbegriff und Causalität deutet bereits auf den Satz hin, welchen ein neuerer Verehrer unseres Philosophen zu erweisen sucht, daß nämlich die Bedeutung des Mechanismus eine gewaltige, sein Werth dagegen ein untergeordneter ist. Auch mag man hierbei an die am Ende des vorigen §. erwähnten „neuen Versuche" zurückdenken.

Wie Leibnitz in seiner Person alle Gebiete des Wissens umfaßt und die verschiedenartigsten Thätigkeiten des menschlichen Lebens vereinigt, so trägt auch sein System einen durchaus universellen Charakter. Leibnitz ist nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein durchaus gewandter Staats- und Weltmann. Er vertieft sich in die Geheimnisse der Folianten und steht mit Fürsten und Fürstinnen im innigsten Verkehr. Er denkt nach über das Wesen der Monade und sucht die christlichen Völker Europa's den Barbaren gegenüber in einem Bunde zu vereinigen. Er entdeckt die Differentialrechnung und will die orientalische Frage lösen, oder er schreibt über die polnische Königswahl. Indem er sich in die prästabilirte Harmonie hineinversenkt, ist er zugleich auf die Union und Reunion, d. h. nicht nur auf die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen, sondern auch auf die Wiedervereinigung der Evangelischen und Katholiken bedacht. Der universelle Charakter seines Systems zeigt sich besonders darin, daß er in demselben die in den vorhergehenden Philosophien hervorgetretenen Gegensätze auszugleichen und zu überwinden sucht. Indem

Digitized by Google

Leibnitz, wie wir soeben hervorgehoben haben, den Zweckbegriff mit der Causalität verbindet, umfaßt er die ganze ihm vorhergehende Philosophie in ihren Hauptrichtungen. Auf der einen Seite Plato, Aristoteles und das Mittelalter; auf der andern Cartesius und Spinoza. Sein System soll ein allumfassendes, abschließendes sein: Individuum, Substanz, Teleologie, Mechanismus, Welt und Gott, Alles soll in ihm in harmonischer Verbindung mit einander stehen. — Ebenso sucht unser Philosoph die Gegensätze zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie aufzuheben und greift eben damit auf's Tiefste in die Periode der s. g. deutschen Aufklärung ein. Neben dem eigentlichen Ideale, der Vernunft-Religion, giebt es übernatürliche Wahrheiten. Das dem System eigenthümliche Emporsteigen zu immer größerer Vollkommenheit bis zur Gottheit hin schließt dergleichen Wahrheiten nicht nur nicht aus, sondern fordert dieselben sogar. Es besteht indeß zwischen dem Vernünftigen und Uebervernünftigen lediglich das Verhältniß geringerer und größerer Vollkommenheit; das Widervernünftige darf nie und nimmer geglaubt werden.

Der erste deutsche Philosoph hat in seinem philosophischen Denken den deutschen Kosmopolitismus keineswegs verleugnet.

§. 21.

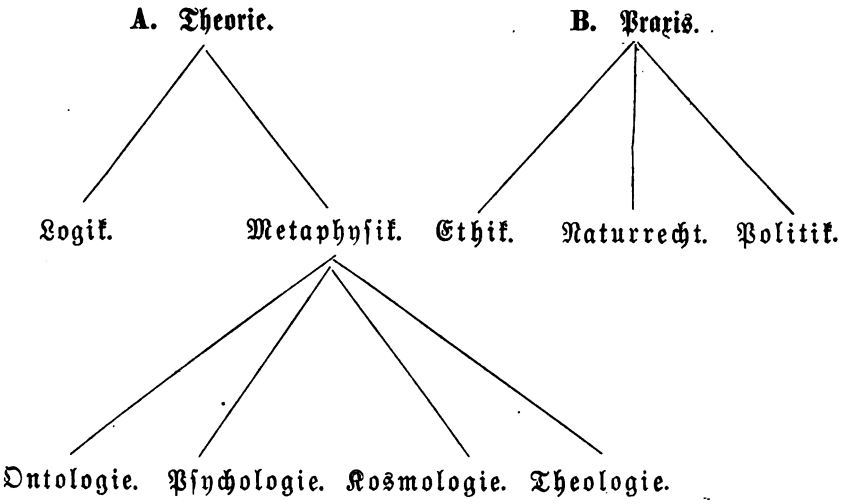
Anhänger des Leibnitz. s. Wolff.

Christian Wolff wurde im Jahre 1679 zu Breslau geboren, war bis 1723 Professor in Halle, wurde von hier vertrieben und docirte bis 1740 in Marburg; Friedrich II. rief ihn nach Halle zurück, woselbst er 1754 starb.

Wolff hat das große Verdienst, die leibnitz'sche Philosophie, welche vorwiegend in einzelnen Abhandlungen, Briefen und Gelegenheitsschriften niedergelegt war, systematisch ausgebildet zu haben. Auch ist von wesentlicher Bedeutung, daß er das System seines Meisters in der deutschen Sprache darstellte.

Digitized by Google

Diese Darstellung geschieht nach folgendem Schema:



Die Anwendung der mathematischen Methode geschieht bis in's Kleinste hinein oft in höchst pedantischer Weise, wie denn auch die große Breite der Darstellung nicht selten ermüdet.

In Bezug auf die wesentlichen Modificationen, welche Wolff der Lehre des Leibnitz gegeben hat, ist Folgendes hervorzuheben: Es gibt einfache Wesen; die Existenz derselben folgt schon daraus, daß es zusammengesetzte Wesen giebt. Die einfachen Wesen sind materiell, ohne Größe und Gestalt, activ und passiv zugleich; sie unterscheiden sich eben deßhalb wesentlich von dem Zusammengesetzten. Ihre Thätigkeit besteht indeß nicht im Vorstellen, sondern ganz allgemein in der Kraftäußerung; sie haben Kraft, aber sie sind nicht Kräfte. Sie sind im Grunde genommen weiter Nichts, als Punkte, Atome, denen die Kraft äußerlich angeheftet wird. Vorstellung haben nur diejenigen Monaden, welche Seelen sind. Viele Elemente können nicht zugleich in einem Punkte sein; jedes fordert vielmehr seinen besonderen. Jedes Element ist aber dabei mit denjenigen, welche um dasselbe sind, verknüpft. Und so machen Viele Eins aus und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke. Bei dieser Ableitung der Materie, die indeß auch dunkle Vorstellung sein soll, tritt das unklare Schwanken der Elemente zwischen Monaden und Atomen deutlich hervor. — Die prästabilirte Harmonie ist eine gewagte Hypothese; dieselbe wird für Wolff dadurch überflüssig, daß er

Digitized by Google

bei dem Fürsichsein der Elemente einen natürlichen Zusammenhang derselben annimmt.

Jene Harmonie wird nur festgehalten, um den Zusammenhang zwischen Seele und Leib zu erklären, obgleich auch in dieser Beziehung eine natürliche Wechselwirkung nicht ausgeschlossen bleibt. Neben der mechanischen Naturbetrachtung besteht die teleologische; nach jener erscheint die Welt als eine in sich selbstständige Maschine, während diese alle Erscheinungen nach ihrem äußern Nutzen betrachtet. An die Stelle der innern Zweckmäßigkeit tritt der äußere Nützlichkeitsbegriff; der Werth und die Bedeutung der Dinge bemessen sich nach dem Nutzen, welchen sie, insonderheit dem Menschen, gewähren. Eben hierin zeigt sich der gewaltige Unterschied zwischen der Philosophie eines Spinoza und der deutschen Aufklärung. Die Welt ist etwas Zufälliges und muß ihren zureichenden Grund, d. h. einen Schöpfer, haben; ein solcher wird auch durch den Begriff des allerrealsten Wesens an und für sich postulirt. Gott hat die Welt als eine durch und durch zweckmäßige Maschine geschaffen; dieselbe ist auf Grund der göttlichen Weisheit von vorn herein in absoluter Weise vollkommen. Ein göttliches Eingreifen in den Lauf dieser Maschine ist deßhalb unmöglich; denn dadurch würde die göttliche Weisheit in Frage gestellt. Eine Welt, die durch Wunder regiert würde, wäre wohl ein Werk der göttlichen Macht, nicht aber der göttlichen Weisheit. So wird das Uebernatürliche, dessen Möglichkeit Leibnitz bestehen ließ, je mehr und mehr beseitigt und die Kluft zwischen dem positiven Glauben und der natürlichen Religion wird immer breiter. Die übernatürlichen Offenbarungen werden zwar nicht geradezu geleugnet, aber doch auf ein solches Minimum reducirt und in einem solchen Grade mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen in Conformität gebracht, daß die eigentliche Tendenz nicht zu verkennen ist.

Wolff macht den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zu Prinzipien der philosophischen Erkenntniß. Der erste dieser beiden Sätze benimmt dem Seienden die innere Energie, den Gegensatz zu überwinden und durch eben diese Ueberwindung sich selbst zu verwirklichen, während der zweite das Seiende zu etwas Unselbstständigem macht, indem er den Grund desselben fortwährend in ein Anderes verlegt. Diese beiden Denkgesetze drücken demnach den innern Grundwiderspruch der leibnitz'schen Philosophie in abstracter Weise aus, cfr. §. 17.

Digitized by Google

Einen wesentlichen Fortschritt über die leibnitz'schen Gedanken bekundet das Wolff'sche System nicht. Es beschränkt sich darauf, neben der formellen Ausbildung Lücken auszufüllen, Andeutungen weiter auszuführen und wo möglich Widersprüche zu heben.

§. 22.

b. Reimarus und Mendelssohn.

Um den gewaltigen Einfluß, welchen die leibnitz-wolffische Philosophie auf ihr Zeitalter ausübte, etwas näher darzulegen, richten wir unsere Blicke zunächst auf Herrmann Samuel Reimarus, 1694 bis 1765, und Moses Mendelssohn, 1729 bis 1786. Reimarus zieht die Consequenzen, welche in der wolffischen Lehre vom Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung liegen, in der schroffsten Weise. Die übernatürlichen Offenbarungen werden für unmöglich erklärt. Die Schöpfung der Welt ist das einzige göttliche Wunder; noch andere Wunder anzunehmen verbietet die göttliche Weisheit und Vollkommenheit. Gott muß bei der Schöpfung Alles vorhergesehen haben; er würde sich durch ein wiederholtes, wunderbares Eingreifen in den Lauf der Welt selbst als ein irrthumsfähiges Wesen erweisen. Den geschaffenen Substanzen sind bestimmte Gesetze immanent; ein Wunder würde diese Gesetze, welche doch in Gott ihren Ursprung haben, vollständig illusorisch machen. Sind nun aber die Wunder nichtig, so ist auch der Glaube an die göttliche Offenbarung hinfällig; mithin gilt auch in religiösen Dingen lediglich die natürliche Erkenntniß. Leibnitz ist darauf bedacht, die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung herzustellen; Reimarus leugnet die Offenbarung und vindicirt auch in Glaubenssachen der Vernunft das allein maßgebende Urtheil. Es ist bekannt, wie Reimarus die biblischen Wunder ausführlich seiner Kritik unterzogen hat. In ihm verkörpert sich der reine Deismus.

Mendelssohn erkennt die Wahrheit der natürlichen Religion als Thatsache an und ist darauf bedacht, sie seinem Zeitalter nicht nur zugänglich zu machen, sondern auch sein Zeitalter für dieselbe zu erwärmen. Wie er einerseits die Beweise vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele in wissenschaftlicher Weise zu führen sucht, so legt er andererseits in Bezug auf die Religion den Hauptnachdruck auf die Gesinnung und auf die Moral. Die Freiheit des Denkens ist unbeschränkt; auch die Freiheit der religiösen Ueberzeugung darf durch keine Schranke gehemmt werden. Religiöse Duldung in absoluter Weise ist Pflicht des Staates. Kirchenrechte und Symbole widersprechen dem Wesen der Religion und sind deß-

Digitized by Google

halb zu beseitigen. Die vollständige Trennung von Staat und Kirche ist das zu erstrebende Ideal. Mendelssohn sieht mit vielen Anderen in der Aufklärung seiner Zeit das Bild der höchsten Vollkommenheit. Diesem Bilde gegenüber erscheint die ganze Vergangenheit in dunklem Lichte. Die Aufklärung merkt in ihrer eitlen Selbstüberhebung nicht, daß ihr der Sinn für geschichtliche Entwickelung, für die Auffassung geschichtlicher Thatsachen und Persönlichkeiten, völlig abgeht. Beispielsweise wird Socrates wegen seines Dämonenglaubens damit entschuldigt, daß in jener Zeit der Glaube an Geistererscheinungen noch nicht so gründlich ausgetrieben war, als im 18. Jahrhundert; ebenso kann Mendelssohn selbst bei der Lectüre Plato's nicht umhin, der Vorsehung zu danken, daß sie ihn hat unter den Neueren (Wolffianern), geboren werden lassen. Eben dadurch aber, daß der Sinn für geschichtliche Entwickelung vollständig fehlt, ist die Aufklärung von der leibnitz'schen Philosophie weit abgekommen; denn in dieser Philosophie ist der Begriff der Entwickelung der eigentliche Mittelpunkt. Neben den beiden genannten Männern nennen wir noch: F. Nicolai und J. B. Basedow und verweisen im Uebrigen auf Baur, Kirchengeschichte, IV, 593 ff.

§. 23.

c. Lessing.

G. E. Lessing wurde 1729 geboren und lebte bis zum Jahre 1781. Insofern dieser Stern erster Größe am Himmel der deutschen Literatur als Philosoph für uns in Betracht kommt, haben wir in ihm den genialsten und gründlichsten Kenner der leibnitz'schen Philosophie zu erblicken. Er ist am Tiefsten in den Geist dieser Philosophie eingedrungen und hat eben diesen Geist seinen philosophischen Schriften in der fruchtbarsten Weise eingehaucht. Winkelmann hatte die Kunstgebilde der Alten in ihrem eigenthümlichen Wesen auf's Neue heraufbeschworen; Lessing dringt ebenfalls in den Geist der antiken Kunst ein und sucht die Grenzen zwischen Malerei und Poesie genau zu bestimmen. Er sieht das Alterthum nicht im Lichte der deutschen Aufklärung; er vertieft sich vielmehr in den Geist vergangener Zeiten, sucht die Eigenthümlichkeit desselben genau zu erfassen und beurtheilt das, was die Zeiten hervorgebracht haben, aus eben diesem Geiste heraus. Er schwelgt nicht, wie ein Mendelssohn, in dem frohen Bewußtsein, „daß es die Menschheit so herrlich weit gebracht habe" und daß die errungenen Resultate alles Frühere in Schatten stellten; ihm steht das beseligende Streben nach Wahrheit höher, als der dem Menschen versagte volle Besitz derselben. Leibnitz wollte die Philosophie der Alten, besonders

Digitized by Google

des Plato und Aristoteles, in seiner Lehre erneuern und mit den ihm vorhergehenden Systemen in Einklang bringen; der Aufklärung ist dieser über die Gegenwart zurückreichende Blick abhanden gekommen. Lessing faßt die Menschheit als ein Ganzes auf, welches unter dem Gesetze der Entwickelung steht. In diesem Ganzen nimmt das Einzelne seine ganz bestimmte Stelle ein und die richtige Beurtheiluug desselben erheischt vor Allem den richtigen Blick in die Harmonie des Ganzen. Eben durch diese Anschauungsweise stellt sich Lessing mitten in die Philosophie des Leibnitz; denn in dieser ist Alles, wenigstens dem Postulate nach, Entwickelung und Harmonie. Wer in ihrem Geiste das All' der Dinge betrachten will, muß dieselben in erster Linie geschichtlich zu würdigen wissen.

In der Erziehung des Menschengeschlechtes geht Lessing davon aus, daß die Offenbarung das für die ganze Menschheit ist, was die Erziehung für den Einzelnen ist. Wie die Erziehung durch Offenbarung an den Einzelnen ihr Ziel erreicht, so richtet sich die Offenbarung auf das Menschengeschlecht, um ihm das zu geben, worauf die menschliche Vernunft zwar auch gekommen wäre, oder kommen würde; aber jedenfalls später und mühsamer. Die Erziehung hat die Kräfte des Menschen in der richtigen Ordnung zu entwickeln; dieselbe Ordnung hat Gott bei der Offenbarung inne gehalten. Der Begriff eines einigen Gottes mag dem ersten Menschen immerhin mitgetheilt sein; die Menschheit zerlegte alsbald den Einen, Unermeßlichen, in mehrere Ermeßliche und es entstand Abgötterei und Vielgötterei. Gott mußte der Menschheit durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung geben und wählte sich zu dem Ende das israelitische Volk zu seiner ganz besonderen Erziehung. Dieses verwilderte Volk hatte in Aegypten kaum einen Gottesdienst; Gott ließ sich ihm Anfangs bloß als den Gott seiner Väter ankündigen, bezeugte seine Macht indeß alsbald durch Zeichen und Wunder. So gewöhnte sich das Volk allmählig an den Begriff des Einigen, freilich nur mit großer Mühe, wie das wiederholte Abfallen von dem einen Gott zeigt. Die Erziehung geschah Anfangs, der Fassungskraft des Volkes entsprechend, durch unmittelbare, sinnliche Strafen und Belohnungen. Gottes Absicht bei der Erziehung gerade dieses Volkes ging dahin, später einzelne Glieder desselben zu Erziehern aller übrigen Völker gebrauchen zu können. Als das Kind zu den Jahren des Verstandes gekommen war, stieß es der Vater in die Fremde. Hier erkannte es die Wohlthaten, die es in des Vaters Hause genossen. Unterdeß gingen die übrigen Völker im Lichte des Verstandes ihre eigenen Wege;

Digitized by Google

einige überholten Israel; die meisten blieben hinter ihm zurück. Israel hatte an den Schriften des alten Testaments seine Elementarbücher. Die Unsterblichkeit und die künftige Vergeltung finden sich nicht in denselben; aber auch Nichts, was den Weg zum Auffinden der zurückbehaltenen wichtigen Stücke irgendwie versperrte. In der Fremde verglich das Volk seinen Jehovah mit dem Wesen aller Wesen, der sabäischen Gottheit; dieser Vergleich erhellte seine Vernunft und die Offenbarung erschien ihm in hellerem Lichte. Es kam zu der Einsicht, daß seine mangelhafte Erkenntniß des Einigen nicht Schuld der Elementarbücher sei, sondern daß diese Bücher viel mehr enthielten, als man bis dahin in denselben gelesen hatte; Jehovah wurde fortan als Gott, und nicht bloß als der größte aller Nationalgötter erkannt. Alle sinnlichen Vorstellungen schwanden, die reinere Gottesverehrung wurde immer allgemeiner und Israel kehrte mit der Fülle dieser neuen Schätze in seine Heimath zurück. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele brach sich immer mehr Bahn, blieb aber doch nur der Glaube einer gewissen Secte des Volkes. Das Elementarbuch enthielt in dieser, wie in anderen Beziehungen, nur Anspielungen, Fingerzeige und Vorübungen. Indeß war Israel in der Ausübung seiner Vernunft alsbald so weit gekommen, daß es zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Beweggründe bedurfte, als zeitliche Belohnungen und Strafen; ein wahres Leben nach diesem Leben konnte Einfluß auf seine Handlungen gewinnen. Christus kam als der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele. Er empfahl zuerst eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben. Die Jünger versetzten diese Eine große Lehre noch mit anderen großen Lehren und mit dem neuen Testamente entstand das bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht. Seine Bedeutung ist eine umfassende, allgemeine. „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du wittersi, oder schon zu sehen beginnst, bis sie dir nach sind, diese schwächeren Mitschüler. Kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück, und untersuche, ob das, was du nur für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas Mehreres ist.“ Das neue Elementarbuch enthält Manches, was die Vernunft allmählig aus Offenbarungen zu erkannten Wahrheiten machen wird, z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit: Gott muß nothwendig eine vollständige Vorstellung von

Digitized by Google

sich selbst haben; in dieser Vorstellung muß sich Alles befinden, was in Gott selbst ist. Sie darf aber nicht bloß möglich sein; sie muß vielmehr eben so wirklich sein als Gott selbst. Der populäre Ausdruck dafür ist das Bild des Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt. (Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß Lessing's Gedanken hier an den Pantheismus streifen; aber von seiner Verwandtschaft mit Spinoza kann doch wohl kaum die Rede sein. Man vergleiche §. 73 der E. d. M. mit dem, was wir in §. 9 über Spinoza sagten. Lessing gebraucht das Bild des Spiegels; aber er denkt sich den Spiegel vice versa mit wahrem Leben erfüllt, wovon bei Spinoza nicht die Rede sein kann.)

Die Erbsünde ferner ist darauf zurückzuführen, daß der Mensch auf der niedrigsten Stufe der Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht war, um moralischen Gesetzen folgen zu können. Aber ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit wollte Gott dem Menschen lieber moralische Gesetze geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbstständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, verzeihen, als daß er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit ausschließen wollte. So erklärt Lessing die Genugthuung des Sohnes. Der Verstand will schlechterdings an dergleichen geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen, und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns die Tugend um ihrer selbstwillen zu lieben fähig macht. Die göttliche Offenbarung wird dieses Ziel der Vollendung erreichen. Schon im Mittelalter haben einzelne Schwärmer das dritte Zeitalter, die Zeit des neuen, ewigen Evangeliums geahnt; aber sie glaubten irrthümlich, es sei schon gekommen. Die Vorsehung geht ihren unmerklichen Schritt und die kürzeste Linie ist nicht immer die gerade. Die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder Einzelne erst durchlaufen haben. Und warum sollte er nicht so oft wiederkommen auf Erden, als er geschickt ist, neue Kenntnisse und neue Fertigkeiten zu erlangen? Die ganze Ewigkeit ist des Menschen! Was wir zu Anfang dieses §. von der philosophischen Weltansicht Lessing's sagten, wird durch diese kurze Uebersicht auf's Deutlichste bestätigt. Wie dieser Denker die ganze Ewigkeit sein Eigenthum nennt, so entwirft er im Rahmen dieser Ewigkeit das eine, großartige Gemälde, an dem Alles, auch das Kleinste, seine Bedeutung hat und dessen einzelne Theile zusammen den Eindruck ungetrübter Harmonie machen.

Digitized by Google

§ 24.

Rückblick und Vorblick.

Der dogmatische Idealismus beginnt mit der unzweifelhaften Gewißheit des Denkens. Auf Grund dieses Prinzips will er das Sein der Dinge, die ganze Wirklichkeit, erkennen. Indem er die Möglichkeit dieser Erkenntniß stillschweigend voraussetzt, sucht er dem Denken eine solche Ausrüstung zu geben, daß die Irrthumsfähigkeit von demselben ausgeschlossen wird. Gott hat den Menschen nicht zum Irrthum geschaffen, sondern znr Wahrheit, denn er ist ein wahrhaftiger Gott. Wir haben in §. 2 darauf hingewiesen, wie diese von Außen kommende Selbstgewißheit des Denkens dem aufgestellten Prinzip zuwiderläuft. Wie der menschliche Geist die objeetive Welt denkt, so ist sie. Der Grund hierfür liegt zwar in der klaren und deutlichen Einsicht in das Wesen derselben; aber das Denken findet das Vertrauen zu sich selbst doch nicht in dem eigenen Vermögen; es verlegt vielmehr im Gefühle der eigenen Schwäche die Gewißheit seiner Erkenntniß in die göttliche Ursächlichkeit und macht sich so zum bloßen Organe einer äußeren Macht. Es ist ja freilich wahr, daß Gott den Menschen nicht zum Irrthum geschaffen hat; aber eben so wahr ist es, daß Gott den Irrthum zuläßt und daß der Mensch sich nicht ohne Weiteres auf die göttliche Beglaubigung berufen darf. Der Idealismus schafft sich eine Welt, welche mit der Wirklichkeit übereinstimmen soll. Der sogleich zu betrachtende Empirismus glaubt auch die Wahrheit erkennen zu können; aber er faßt die objective Welt genau ins Auge, um durch Beobachtung und Erfahrung zu jener Erkenntniß zu gelangen. Es leuchtet schon hier ein, wie sehr letzterer neben ersterem seine Berechtigung hat. Beide Richtungen laufen sich gegenseitig bekämpfend, oder auch in einander übergreifend, doch so, daß der Gegensatz am Ende immer wieder zu Tage tritt, in unserer Periode nebeneinander her. Sie bilden in ihrer Einheit die wahre Philosophie. Das speculative Denken nämlich producirt allen Inhalt aus sich selbst, aus seiner eigenen Energie; es schafft sich eine Welt, wie wir so eben sagten; aber dieser Inhalt ist zugleich objective Wirklichkeit, also unabhängig vom Denken, nicht von demselben gesetzt. Es ist natürlich, daß das Denken diese unabhängig von ihm existirende Wirklichkeit in sich aufnehmen, gewissermaßen durch die genaue Erkenntniß derselben die Probe machen muß, ob das von ihm Producirte objective Realität hat. Um diese Einheit herzustellen, ist indeß vor allen Dingen die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Subject und Object, Geist und Natur erforderlich. Es ist die Frage, inwiefern der

Digitized by Google

Geist da ist für die Erkenntniß der Dinge und inwiefern die Dinge da sind, um vom Geiste erkannt zu werden; es handelt sich darum, beide Seiten begrifflich mit einander zu vermitteln. Der Idealismus behauptet, daß die Dinge, um erkannt zu werden, gedacht werden müssen, nicht etwa bloß vorgestellt werden dürfen; aber er läßt jenes Verhältniß unklar. Er untersucht nicht, um bildlich zu reden, ob es eine wesentliche Bestimmung der Dinge ist, ihr Bild in den Spiegel des menschlichen Denkens hineinzuwerfen und ob die Beschaffenheit dieses Spiegels eine solche ist, jenes Bild klar und deutlich in sich aufzunehmen; beides wird vielmehr ohne Weiteres vorausgesetzt. Der Idealismus construirt sein oberstes, allgemeinstes Prinzip a priori, um in ihm die Wirklichkeit zu erkennen. Der Empirismus geht aus von dem Unterschiede zwischen Subject und Object; auch ihm sind beide selbstverständlich für einander da. Aber, er geht nicht von oben nach unten, sondern umgekehrt; er will durch Beobachtung und Erfahrung, durch klares und deutliches Vorstellen der Dinge das Allgemeine suchen. Obschon ihm nun das Auffinden desselben nicht gelingt, läßt er es doch bestehen und hält damit ganz unberechtigt an seiner dogmatischen Voraussetzung fest. Empirismus und Idealismus stellen in unserer Periode zwar verschiedene, aber doch eng zusammengehörige Seiten des menschlichen Denkens dar.

Wir haben schon hier die wesentlichen Eigenthümlichkeiten beider Arten des Philosophirens genauer hervorgehoben, um nicht nur im Hinblick auf den durchwanderten Idealismus das richtige Verständniß zu gewinnen, sondern auch, um uns im Hinblick auf die folgenden §§. zunächst im Allgemeinen orientiren zu können.

Der absoluten Substanz des Cartesius stehen zwei endliche, das Denken und die Ausdehnung gegenüber. Dadurch, daß letztere endliche Substanzen sind, widersprechen sie dem Begriffe der Substanz und tragen ihre Unhaltbarkeit in sich selbst. Malebranche und Geulinx lassen die endlichen Substanzen bestehen und suchen durch den Occasionalismus die schlechthinnige Abhängigkeit derselben von der absoluten Substanz darzuthun. Aber auch hier wird ihre Selbstständigkeit eitel Schein; die Gottheit ist im Grunde genommen Alles in Allem. Der Mechanismus des Cartesius trägt das Prinzip der Bewegung nicht in sich selbst; dieses Prinzip kommt vielmehr von Außen durch die Einwirkung Gottes. Ebenso liegt die Kraft und Zuverlässigkeit des menschlichen Denkens nicht in diesem selbst, sondern in Gott. Spinoza zieht die Consequenzen, zu denen Cartesius herausfor-

Digitized by Google

dert und verlegt die gesammte Wirklichkeit in die eine absolute, unendliche Substanz. Von den unzähligen Attributen, welche derselben eigen sind, erkennen wir das Denken und die Ausdehnung; damit hat die Philosophie eine ganz andere Wendung genommen; denn wenn auch die beiden endlichen Substanzen der einen Substanz zustreben, so ist doch in derselben der eigentliche Ausgangspunkt der neuern Philosophie vollständig verschwunden. Dieser Ausgangspunkt war das Selbstbewußtsein, die unzweifelhafte Gewißheit des Denkens, das cogito, ergo sum. Indem Spinoza das Denken in sein oberstes Prinzip hinein verlegt, verliert dasselbe seine wesentliche Eigenthümlichkeit; die Substanz ist eine denkende Sache. Sie weiß nicht, daß sie denkt; das cogito, ergo sum gilt von ihr nicht. Eben deßhalb aber denkt sie auch ihre Existenz, überhaupt ihr Sein nicht. Es giebt in ihr keine Entwickelung, sie ist von Ewigkeit her fertig; nur das Endliche ist der Veränderung und Entwickelung unterworfen; aber die Substanz wird davon in keiner Weise berührt. So wird die Philosophie des klaren und deutlichen Erkennens zur „Philosophie des Unbewußten."*) Weit davon entfernt, die Wirklichkeit zu erklären, hüllt sie dieselbe vielmehr in ein unlösbares Räthsel; denn dem höchsten Prinzip fehlt das prius; die Ideen sind wesenlose Scheingebilde, weil der Grund ihrer Existenz ein machtloses menschliches Gedankending ist. Die Substanz hat weder reines Bewußtsein, noch läßt sie für das empirische Bewußtsein irgend eine Stelle offen. (Vergl. dagegen Fichte, Wissenschaftslehre, 2. Ausgabe, Seite 15 ff.). Der Mensch erhebt sich mit seinem Selbstbewußtsein über die Substanz, obgleich das Selbstbewußtsein und damit das Philosophiren überhaupt durch das Prinzip ausgeschlossen wird. Denken und Ausdehnung stehen selbstständig einander gegenüber; im Bereiche der letzteren herrscht der Mechanismus, im Bereiche des ersteren gelten die Ideen. Dennoch soll der Körper empfindungsfähig sein und, um die Möglichkeit der Erkenntniß zu erwirken, Einfluß auf den Geist haben. Leibnitz behält den Begriff der Substanz bei, sucht aber dem endlichen Sein dadurch zu seinem Rechte zu verhelfen, daß er unzählige Substanzen annimmt. Um ferner den Widerspruch, welcher in der Trennung des Denkens von der Ausdehnung liegt, zu beseitigen, vindicirt er

*) Uebrigens sind wir weit davon entfernt, Spinoza mit derjenigen Philosophie, welche unter diesem Titel in letzter Zeit erschienen ist, zusammenzustellen. Im Gegentheil, es leuchtet sofort ein, daß ein solches Philosophiren prinzipiell von Spinoza verschieden ist.

Digitized by Google

den Monaden eine von Innen heraus wirkende Kraft. Er will das Materielle aus dem Immateriellen begreifen und lenkt damit das menschliche Denken in die Bahnen der Alten zurück. Ebenso bringt er den Zweckbegriff, welchen seine Vorgänger verneint hatten, wieder zur Geltung; die Teleologie wird dem Mechanismus gegenüber durchweg als das Höhere, Beherrschende, hingestellt. So werthvoll indeß die Fingerzeige, welche die leibnitz'sche Philosophie in Bezug auf die Erklärung der Dinge gibt, auch sein mögen, — die wirkliche Erklärung des Seins wird dennoch nicht durch sie gegeben. Die selbstständige Kraft der Monade erscheint in sehr zweifelhaftem Lichte und die Ableitung des Materiellen wird so wenig durchgeführt, daß dasselbe vielmehr zum Immateriellen gemacht und damit seines eigentlichen Charakters beraubt wird. Neben dem Zweckbegriffe bleibt der Mechanismus bestehen, ohne daß die Harmonie zwischen beiden nachgewiesen erscheint. Gott ist die absolute Monade; aber um denselben in seiner reinen Geistigkeit festzuhalten, muß das Prinzip der ganzen Philosophie aufgegeben werden. Die prästabilirte Harmonie läßt das Weltall als ein wohlgeordnetes, von unten nach oben aufsteigendes Stufenreich erscheinen; aber die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, macht sich nicht frei von dem spinozistischen Substanzbegriffe und stellt die postulirte freie Persönlichkeit Gottes in Frage. Indem das allumfassende System die Widersprüche, welche das menschliche Denken zerreißen, auch in Beziehung auf Vernunft und Offenbarung aufheben will, läßt es zwar die Möglichkeit des Uebernatürlichen bestehen, legt aber *dadurch, daß sie jenen Ausgleich versucht*, den Keim zur immer größeren Negation desselben. Denn wenn Leibnitz *als endliche monas* dem Prinzip zuwider seine Endlichkeit durchbricht und selbst die Gottheit auf dem Wege *des reinen Denkens* erfassen zu können glaubt, dann hat er im Grunde genommen die Nothwendigkeit der Offenbarung verneint und der natürlichen Religion die alleinige Berechtigung zugesprochen. Wir haben gesehen, wie die Negation von Wolff an eine immer absolutere wird. — Lessing erkennt in dem leibnitz'schen Systeme tiefer, als Andere, das Prinzip der Entwicklung und sucht dasselbe in der fruchtbarsten Weise zu verwerthen.

So hat der Idealismus im vollen, aber unerwiesenen Vertrauen der Erkenntnißfähigkeit, seine Systeme aufgebaut, um am Ende der 1. Periode diejenigen Früchte derselben, nach denen die Menschheit den größten Hunger verspürt, nicht bloß Einzelnen, sondern womöglich Allen mitzutheilen.

Digitized by Google

Wir verlassen denselben hier, um den Empirismus in seinem Laufe zu verfolgen und von diesem aus am geeigneten Orte unsere Blicke auf jenen zurückzuwerfen.

B. Empirismus.

§. 25.

Baco. a. Prinzip desselben.

Franz Baco von Verulam wurde im Jahre 1561 zu London geboren und starb in der Nähe seiner Geburtsstadt im Jahre 1626. Seine Hauptwerke sind de dignitate et augmentis scientiarum und novum organon scientiarum. —

Baco will die Wahrheit erkennen durch denkende Erfahrung. Das Denken darf nach ihm nicht ohne Weiteres zu dem Allgemeinsten emporsteigen. Ist das der Fall, dann treten subjective Gebilde und phantastische Meinungen an die Stelle des wahrhaft Wirklichen. Es gilt vielmehr, die einzelnen Erscheinungen genau zu beobachten, um auf diese Weise durch Zusammenstellung aller bejahenden und verneinenden Bestimmungen ein möglichst genaues Bild des Wirklichen zu erlangen. Das Wesen der Dinge voreilig aus dem erschließen zu wollen, was man bei zufälligen Gelegenheiten an ihnen wahrnimmt, ist durchaus falsch; ein solches Verfahren kann nicht zum Lichte der Erkenntniß durchdringen. Die wahre Induction, die allein richtige Methode der Erkenntniß, verfährt ohne Uebereilung, ruhig und bedachtsam; sie geht von genauen, unzweifelhaften Beobachtungen aus, um zu immer höherer Allgemeinheit aufzusteigen. Sie zweifelt nicht daran, daß die Fülle der Erscheinungen von dem allgemeinen Gesetze getragen wird; aber sie will aus dem Einzelnen das Gesetz erkennen, um sodann das wirklich erkannte Gesetz im Bereiche des Einzelnen durch Erfindungen und dergleichen fruchtbar zu verwerthen.

Um eine Erscheinung dem beobachtenden Denken immer von Neuem vorführen zu können, bedient sich die inductive Methode des Experiments. Sie kommt durch dasselbe der sinnlichen Wahrnehmung zur Hülfe; denn dieser kann das einmal Wahrgenommene wieder entschwinden. Das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung mag immerhin eine vollständige Kenntniß der Naturerscheinungen ermöglichen; aber diese Kenntniß ist eine äußerliche, nicht zum Wesen der Dinge durchdringende. Der den-

Digitized by Google

kende Verstand muß hinzutreten, um die Ursachen der Erscheinungen, die ewigen Formen, welche das Viele zur Einheit zusammenfassen, zu erforschen; erst so wird die wahre und volle Erkenntniß der Dinge erreicht. Der Philosoph darf nicht den Spinnen gleich sein, welche ihre Fäden aus sich selbst herausziehn, auch nicht den Ameisen, welche bloß sammeln; sein Vorbild sind vielmehr die Bienen, welche sammeln und verarbeiten. Indem auf diese Weise die Sinne und der Verstand, die Erfahrung und das Denken, mit einander in die unzertrennlichste Verbindung treten, hat die Wissenschaft den allein richtigen Weg gefunden: Hoc modo inter empiricam et rationalem facultatem conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus.

§. 26.

b. Beurtheilung des Prinzips.

Hat denn nun Baco die Harmonie zwischen Empirie und Vernunft wirklich für alle Ewigkeit hergestellt? Auf Grund seiner Methode beginnt die Erkenntniß der Dinge mit der Beobachtung und Erfahrung. Indem sich die ganze Fülle des Wirklichen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit dem beobachtenden Geiste darbietet, faßt derselbe das Einzelne genau ins Auge, isolirt das Eine von dem Andern, um auf diese Weise das allgemeine Gesetz zu finden, in dem das Einzelne seinen Grund hat. Ein bestimmtes Object wird aus jener Mannigfaltigkeit herausgenommen und zunächst seinem specifisch eigenthümlichen Wesen nach erforscht; sodann wird dasselbe Object in den Zusammenhang des Ganzen zurückversetzt, um zu erfahren, ob es seine specifische Eigenthümlichkeit in jenem Zusammenhange bewährt und behauptet. So ergiebt sich z. B., um das Wesen der Wärme zu bestimmen, die Bewegung als wesentliche Gattungseigenthümlichkeit derselben. Die Bewegung der Wärme ferner unterscheidet sich dadurch von anderen Bewegungen, daß sie expansiver und aufwärts strebender Natur ist; ebenso ergreift sie nicht zugleich den ganzen Körper, sondern mehr die einzelnen Theile desselben, erstreckt sich aber doch durch den ganzen Körper hindurch und zwar schnell und reißend; Novum organon II. Diese specifische Eigenthümlichkeit der Wärme hat sich nun dadurch zu bewähren, daß sie in allen Objecten gleichmäßig hervortritt. — Hierbei drängt sich indeß die Frage auf, ob die Induction wirklich im Stande ist, die sämmtlichen positiven und negativen Momente, welche bei der Beurtheilung irgend eines Objects in Betracht gezogen werden müssen, aufzuzählen. Offenbar ist diese Frage zu verneinen. Die Induction vermag nie und nimmer den Weg

Digitized by Google

der Erkenntniß in seiner ganzen Länge zurückzulegen; sie muß vielmehr an irgend einem Punkte stehen bleiben, ohne sich Rechenschaft darüber geben zu können, weßhalb sie gerade an diesem Punkte Halt macht. Eben darin aber liegt, daß ihre Resultate auf absolute Gültigkeit keinen Anspruch machen können; dieselben haben in den meisten Fällen den Werth von Hypothesen. Dadurch, daß diese Hypothesen früher oder später durch andere ersetzt werden, befindet sich die ganze Erkenntniß in einem unablässigen Flusse und kommt prinzipiell nicht zum Abschluß. Es wird zwar etwas den einzelnen Erscheinungen Gemeinschaftliches aufgefunden; aber es wird nicht erwiesen, daß der Begriff dieses Gemeinschaftlichen nun auch wirklich erschöpft ist. Die Formen, deren Erkenntniß als das eigentliche Ziel der Wissenschaft hingestellt wird, sind im Grunde genommen nur ein Zusammenfassen verschiedener Merkmale, welche den einzelnen Dingen gemeinschaftlich zukommen; sie sind nicht, wie bei Aristoteles, das Allgemeine, welches sich im Einzelnen verwirklicht.

Die zu Anfang dieses §. aufgeworfene Frage nun beantwortet sich dahin, daß Baco die vermeintliche Versöhnung zwischen Denken und Beobachtung keineswegs zu Stande gebracht hat. Sein Prinzip treibt vielmehr das Denken zu dem Bewußtsein fort, daß dieser Weg nicht zur vollen Erkenntniß des Wirklichen führen kann. Es kommt zu der Einsicht, daß ein solcher Empirismus, indem er die Wahrheit zu erkennen glaubt, dem klaren und deutlichen Denken Hohn spricht; denn, wo bleibt die wahre Erkenntniß der Dinge, wenn das Denken sich gestehen muß, daß die ins Unendliche fortlaufende Beobachtung nie zum Ziele kommt, sondern vielmehr in ihrem Geschäfte willkürlich abbricht und auf diese Weise dasjenige für Wahrheit ausgiebt, was keineswegs über die Möglichkeit des Irrthums erhaben ist? Da macht sich das Denken nothwendig aus den beengenden Sclavenketten des Empirismus los, um sich seinem Wesen gemäß freier entfalten zu können. Wenn es bei dieser Lostrennung in das entgegengesetzte Extrem des Cartesius verfällt, so ist das ein Zeichen, daß es wohl den Empirismus in seiner Endlichkeit erkannt, aber noch keineswegs diejenigen Probleme gelöst hat, welche wir in der ersten Hälfte des §. 24 andeuteten. Diese Lösung gelingt dem Denken in unserer Periode überhaupt nicht; sie wird erst mit dem Beginne der II. Periode durch Kant ermöglicht, obschon auch schon Locke, wie wir sehen werden, Beiträge zu derselben liefert.

Baco sagt von seiner Methode, sie müsse mehr pro temporis parte haberi, quam pro parte ingenii. Daraus erhellt, daß

Digitized by Google

er den eigenthümlichen Charakter und die wesentlichen Bedürfnisse seiner Zeit wohl zu würdigen wußte. Sein Denken wird von seiner Zeit getragen. Aber, wie die Interessen der Zeit einseitiger und endlicher Natur sind, so trägt auch das Prinzip, welches jenen Interessen dienen will, dieselbe Endlichkeit und Einseitigkeit an sich. Die inductive Methode ist ein wesentliches Moment in dem Ganzen der Geschichte der Philosophie. Wie sie sich zum Idealismus, oder zur Speculation zu verhalten hat, tritt, wenn wir den bereits durchwanderten Theil der Geschichte in's Auge fassen, am Deutlichsten bei Aristoteles hervor. Dieser gewaltige Geist verwirklicht zwar sein Postulat noch nicht; aber sein Auge ist für die Erkenntniß der Wahrheit viel heller, als das Auge Baco's.*)

§. 27.

c. Das System Baco's.

Die gesammte Wissenschaft zerfällt in Geschichte, Poesie und Philosophie; dieser Dreitheilung entsprechen die drei Vermögen des menschlichen Geistes, das Gedächtniß, die Phantasie und die Vernunft. Während die Geschichte in die Historia naturalis und civilis zerfällt, theilt sich die Poesie in die erzählende, dramatische und parabolische. Die Philosophie hat ein dreifaches Object, nämlich Gott, die Natur und den Menschen. Sie ist die philosophia prima, der Stamm, von dem die einzelnen genannten Zweige ausgehen. Neben ihr steht die Theologia inspirata, sive sacra, welche nicht a sensu oritur, sondern divinitus inspiratur und eben deßhalb nicht auf das Wissen, sondern auf den Glauben gerichtet ist. Die theologia naturalis sucht Gott zu erkennen per lumen naturae et contemplationem rerum creatarum. Ihre Bedeutung bestimmt sich dahin, ut ad atheismum confutandum et convincendum et ad legem naturae informandam se extendat; ad religionem autem adstruendam non proferatur. De fidei mysteriis aut ratiotinari, aut rursus ea curiosius introspicere et de modo mysterii inquirere, haud tutum Baconis judicio est.

Um die Natur erklären zu können, ist eine s. g. erste Materie anzunehmen. Dieselbe hat, abgesehen von Gott, in keinem Andern ihren Grund; sie enthält die Fülle aller Kräfte und Bewegungen in sich. Ihre

*) Wenn diejenige Art und Weise des Philosophirens, welche kürzlich, besonders von England ausgehend, sich mehr und mehr Bahn bricht, in ihrer wesentlichen Bedeutung gewürdigt werden soll, dann muß nothwendig auf Baco zurückgegangen werden.

Digitized by Google

Summe bleibt bei allen Veränderungen dieselbe; eine Zu- oder Abnahme in dieser Beziehung kann nur durch die göttliche Allmacht herbeigeführt werden. In der griechischen Philosophie stehen die älteren Naturphilosophen höher als Aristoteles; den ersten Platz nimmt Demokrit ein. Unter einem Atom ist entweder der möglichst kleine Theil eines Körpers zu verstehen, oder derjenige Körper, welcher den leeren Raum, d. h. den untermischten (commistum) leeren Raum, welcher auf der Fähigkeit der Materie sich auszudehnen und zusammenzuziehen, beruht, von sich ausschließt. Die Atome sind entweder der Gestalt, Größe, Lage u. s. w. nach ungleich, oder durchaus gleich; letztere Annahme ist die wahrscheinlichere. Absolute Ruhe giebt es in der Natur nicht; nur der Schein derselben wird durch äußere Hindernisse, oder durch das Gleichgewicht bewirkt. Die Ruhe ist eine gebundene Bewegung, welche dadurch bewirkt wird, daß die verschiedenen Atome einander binden. Jeder Körper enthält in sich einen s. g. spiritus, Lebensgeist. Dieser spiritus ist nicht etwa eine immaterielle Kraft, oder gar die aristotelische Entelegie, sondern vielmehr ein unsichtbarer, überaus dünner, aber realer Körper. Wie seine Natur verschieden ist, so sind auch die Eigenschaften der Körper, in denen er Alles wirkt, verschieden. Er bewirkt das Verdorren, das Flüssigwerden, die Zeugung u. s. w. Die leblosen Körper besitzen den spiritus mortualis, während in den beseelten außer diesem noch der eigentliche Lebensgeist, der spiritus vitalis, wirksam ist. Ersterer ist nicht nothwendig ein zusammenhängendes Ganze; er kann vielmehr durch die Theile des Körpers selbst von einander getrennt sein; letzterer dagegen geht von einer Zelle, dem Gehirn, aus und verbreitet sich von hier zusammenhängend durch den ganzen Körper. Der spiritus mortualis ist luftartig, während der spiritus vitalis tamquam aura composita ex flamma et aere, also feuerartig ist. Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen organischen Wesen durch den ihm von Gott eingehauchten Lebensodem, spiraculum, welcher sich indeß der wissenschaftlichen Erkenntniß entzieht. Die dem Menschen mit den Thieren gemeinsame anima ist für jene höhere Seele, für die anima rationalis, das organon, in dem sie sich bethätigt.

Es leuchtet ein, daß von einem eigentlichen Systeme Baco's wohl kaum die Rede sein kann. Indem unser Philosoph das neue Prinzip praktisch durchzuführen versucht, betritt er das unermeßliche Feld der Empirie; aber es ist unmöglich, dasselbe in seiner ganzen Ausdehnung zu durchwandeln. Eben deßhalb bleiben die Resultate der Erfahrung und Beobachtung

Digitized by Google

als Einzelheiten bestehen, ohne den Werth allgemeiner, bestimmender Gesetze gewinnen zu können.

§. 28.

Hobbes. Thomas Hobbes wurde geboren 1588 zu Malmesbury und starb 1679 zu Hardwicke. Seine Hauptwerke sind: elementa philosophica de cive und Leviathan or the matter, form and authority of government.

Nach Hobbes muß der zu erkennende Gegenstand dem Denken äußerlich gegeben sein. Das Denken selbst ist eine den Gegenständen äußerliche Thätigkeit, ein Addiren und Subtrahiren, mithin etwas rein Formelles. Indem ein bestimmtes Object auf dem allein richtigen Wege der Induction erkannt werden soll, zählt das Denken die positiven und negativen Momente einfach zusammen. Daraus folgt, daß die Gegenstände des Erkennens zusammengesetzte sein müssen; denn bei dem schlechthin Einfachen ist ein Zu- und Abzählen unmöglich. Das Eigenschaftslose, welches dem Menschen durch die Sinne nicht vermittelt wird, liegt vollständig außerhalb seiner Erkenntniß. Eben deßhalb ist auch die Erkenntniß Gottes unmöglich; es läßt sich wohl auf eine oberste Ursache der Dinge schließen; aber das Wesen Gottes zu erkennen ist Sache des religiösen Glaubens, welcher, als dem Denken völlig widersprechend, nur ein blinder Auctoritätsglaube sein kann. Alle Veränderungen in der Natur haben ihren Grund in der Bewegung. Indem durch die allgemeine Bewegung die Sinne afficirt werden, pflanzen diese dieselbe zum Gehirn und zum Herzen fort. Auf diese Weise entsteht die Empfindung. Dabei ist indeß festzuhalten, daß der Körper bloß das Bewegte und Bewegende, Ausgedehnte, qualitativ Unbestimmte ist; die qualitativ verschiedenen Empfindungen fallen lediglich ins Subject; nur darf dem Körper die Empfindungsfähigkeit nicht abgesprochen werden. Die Empfindung läßt die Erinnerung zurück und führt so zur Erkenntniß. Um unsere Gedanken Anderen mittheilen zu können, sind äußere Zeichen erforderlich. Als solche sind besonders die Worte anzusehen. Die Worte sind Zeichen der Gedanken, aber sie tragen auch zugleich den Charakter der Allgemeinheit an sich; denn ein und dasselbe Wort bezeichnet viele einander ähnliche Objecte. Die richtige Verbindung der Worte ist das Criterium für die objective Wahrheit. Es werden also die allgemeinen Vorstellungen, ohne die Objecte derselben zu untersuchen, aus der Sprache aufgenommen und für Wahrheit ausgegeben, — ein Verfahren, welches sich nicht nur als ein durchaus unwissenschaftliches erweist, sondern welches auch

Digitized by Google

den Prinzipien des Hobbes geradezu widerspricht; denn die Zeichen sind nicht die Dinge selbst und das Denken ist ohne den gegebenen sinnlichen Gegenstand unmöglich. Wo bleibt also das Denken, wenn von dem wirklichen Objecte abstrahirt wird und an dessen Stelle der Erkenntniß nach inhaltslose Definitionen treten?

Wie Baco im Interesse seiner Zeit sein Hauptaugenmerk auf neue Erfindungen richtet, so giebt Hobbes seiner Philosophie ebenfalls eine praktische Richtung, indem er vor Allem die Politik und das Wesen des Staates ins Auge faßt. Der Mensch ist von Natur nicht ein *ζῶον πολιτικόν*, sondern vielmehr ein Wesen, welches lediglich durch selbstische Begierden getrieben wird und egoistische Zwecke verfolgt. Daraus ergiebt sich, daß das natürliche Verhältniß der einzelnen Individuen zu einander nur ein gegenseitiger Kampf, ein Krieg Aller gegen Alle, sein kann. Um diesen unglückseligen Zustand zu überwinden, ist es nöthig, daß sich Alle auf dem Wege des Vertrags einem absoluten Herrscher freiwillig unterwerfen. Am Besten ist es, wenn ein Einzelner die absolute Herrschaft führt, obschon dieselbe auch auf eine Mehrheit übertragen werden kann. Nur der Staat ermöglicht die Herrschaft der Vernunft; er gewährt Ruhe und Frieden, Schutz und Reichthum, Geselligkeit und gegenseitiges Wohlwollen. Wo der Staat fehlt, da führen rohe Affecte die Herrschaft und schließen jede Tugend aus. Tugendhaft ist eben deßhalb dasjenige, was zur Aufrechthaltung des den Staat constituirenden absoluten Regiments beiträgt. In Bezug auf die Religion sanctionirt der Staat diejenigen unsichtbaren Mächte, welche öffentlich anerkannt werden sollen; die Anerkennung anderer, vom Staate nicht sanctionirter Mächte, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugungen sind als staatsgefährlich zu betrachten. „Thomas Hobbes hatte behauptet, daß der Wille des Fürsten die Richtschnur sei für Recht und Unrecht, und daß jeder Unterthan sich bereithalten müsse, auf königlichen Befehl Papstthum, Mahomedanismus und Heidenthum zu bekennen. Tausende, welche nicht zu würdigen im Stande waren, was an seinen Speculationen wirklich von Werth sei, begrüßten mit Freuden eine Theologie, welche, indem sie das königliche Amt erhöhte, die Bande der Sittlichkeit lockerte und die Religion zu einer reinen Staatssache herabwürdigte. Der Hobbismus ward bald ein fast wesentlicher Theil des Charakters eines vollendeten Gentleman." Macaulay.

Mit Hobbes fängt der Empirismus an sich auf sich selbst zu besinnen, indem er sich die in ihm liegenden Consequenzen zum Bewußtsein bringt.

Digitized by Google

Baco hat sein Prinzip in dem guten Glauben aufgestellt, auf Grund desselben zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen zu können. Daß er durch die Trennung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sein Prinzip überschreitet und sich mitten in den Idealismus hineinstellt, dieser Widerspruch bleibt ihm verborgen. Hobbes geht folgerichtig dazu fort, die Frage nach der Existenz Gottes aus dem Bereiche der Philosophie heraus in's Gebiet des Glaubens zu verweisen. Für seine Person giebt es keinen Gott; denn das Prinzip duldet einen solchen nicht. Baco zollt dem Denken in Bezug auf die Erkenntnißfähigkeit volles Vertrauen. Es entgeht ihm, daß er das Denken, ohne es zu wollen, in den Bann der Sinne wirft und demselben eben dadurch seinen selbstständigen Werth und seine wesentliche Eigenthümlichkeit benimmt. Indem Hobbes das Denken als ein Addiren und Subtrahiren, also als ein bloßes Rechnen auffaßt, thut er das, was schon Baco hätte thun müssen. Dem Denken müssen die Gegenstände gegeben sein; es ist also vollständig von den Sinnen abhängig. Wir entdecken bereits hier die Keime, aus denen später Sensualismus, Materialismus und Atheismus hervorwachsen. Es tritt schon hier recht klar und deutlich hervor, wie sich das Denken im Empirismus selbst Gewalt anthut. Es beschränkt seinen Werth und seine Geltung auf das Gebiet der Erfahrung, ohne darüber zu reflectiren, ob es damit nicht das bessere Theil seines Wesens aufgiebt. Es hält a priori fest, daß das aufgestellte Prinzip unter allen Umständen durchgeführt werden müsse und gelangt dabei zu Positionen und Negationen, welche, weit davon entfernt, wirklich philosophisch erwiesen zu sein, den Zweifel keineswegs ausschließen, sondern vielmehr die Einseitigkeit des Prinzips und die größere Macht des Denkens immer deutlicher erkennen lassen. Cfr. §. 24 und 26.

§. 29.

Gassendi. Peter Gassendi, von 1592 bis 1655, schließt sich in seiner Philosophie besonders an Epikur an. Sein Streben ist vorwiegend auf die Erkenntniß der Natur gerichtet, deren Erklärung dem atomistischen Prinzip gemäß natürlich mechanisch ausfällt. Gassendi hat indeß die Philosophie Epikur's keineswegs bloß reproducirt, sondern vielmehr wesentlich modificirt. Er ist, allerdings auf Grund jener Philosophie, ein selbstständiger Denker, welcher auf die materialistische Weltanschauung der neueren Zeit den bedeutendsten Einfluß ausgeübt hat. Er schreibt den Atomen Kraft und sogar Empfindung zu. Die Erkenntniß geht von der sinnlichen

Digitized by Google

Erfahrung aus; alle Gedanken und Ideen haben ihren Ursprung in der Sinnlichkeit. Die Vernunft besitzt indeß die Fähigkeit, über die sinnliche Erfahrung hinauszugehen, um aus dem Einzelnen das Allgemeine, aus dem Bewirkten die bewirkenden Ursachen zu erschließen.

Wir würden keinen Grund haben, Gassendi's Erwähnung zu thun, wenn wir bloß die Fortentwicklung des Denkens im Auge hätten; denn dazu hat dieser Philosoph wenig beigetragen. Er ist indeß dadurch für uns wichtig, daß er die Philosophie des Cartesius, also den Idealismus durch die verschiedensten Einwürfe zu widerlegen gesucht hat: disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Die Lehre des Cartesius kommt mit der der Empiristen in einem Punkte überein, nämlich in der materialistischen und mechanischen Naturerklärung. Aber diese Uebereinstimmung ist nur eine scheinbare, wenn man die beiderseitigen, durchaus verschiedenen Prinzipien in's Auge faßt. Bei Cartesius steht der Geist *neben* der Körperwelt; beide haben Nichts mit einander gemein. Und eben hierin liegt der Grund für die mechanische Naturerklärung des Cartesius; in der völlig geistlosen und vom Geiste unberührten Natur kann nur der Mechanismus herrschen. Die Empiristen dagegen lassen den Geist nicht neben der Materie stehen; sie wollen vielmehr, wie die Natur, so auch den Geist mechanisch und materialistisch erklären. Bei Cartesius besteht zwischen Geist und Natur ein absoluter Gegensatz, während die Empiristen diesen Gegensatz negiren und von der Materialität der Natur auch auf die des Geistes schließen. Daraus erklärt es sich zur Genüge, wie die Streitpunkte zwischen beiden philosophischen Richtungen beschaffen sein mußten. Gassendi konnte aus den in §. 24, 26 und 28 angeführten Gründen unmöglich den Sieg davon tragen; aber auch Cartesius nicht; denn einerseits forderte sein Prinzip in Bezug auf die Erklärung der Natur selbst die Empirie und andrerseits hatte er weder das Wesen des Geistes, noch dessen Verhältniß zur Natur irgendwie begrifflich erkannt.

Was die Verbreitung des Empirismus anbetrifft, so ist zu bemerken, daß derselbe vorläufig in England noch nicht zur Herrschaft kam. Vielmehr wurden, hauptsächlich zur Bekämpfung des Hobbes'schen Atheismus, die platonischen und neuplatonischen Lehren erneuert; auch fand der Mysticismus Jakob Böhme's seine Vertreter.

Digitized by Google

3

§. 30.

Locke. a. Es giebt keine angeborenen Ideen.

John Locke wurde geboren zu Wrington im Jahre 1632 und starb zu Oates in der Grafschaft Essex im Jahre 1704. Sein Hauptwerk ist „der Versuch über den menschlichen Verstand", übersetzt von Tennemann, Jena und Leipzig 1795—97, 3 Bände.

Nach Locke giebt es keine angeborenen Grundsätze in dem Verstande. Die Menschen können ohne Hülfe der angeborenen Eindrücke durch den bloßen Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte alle Erkenntnisse erlangen und ohne solche ursprüngliche Begriffe oder Grundsätze zur Gewißheit kommen. Es mag immerhin Wahrheiten geben, welche von allen Menschen allgemein anerkannt werden; aber daraus folgt nicht, daß diese Wahrheiten nun auch angeboren sein müssen. Der Satz der Identität z. B. und der Satz des Widerspruchs sind allgemein anerkannte Wahrheiten; dennoch sind sie nicht ursprünglich dem Verstande eingeprägt, weil sie sonst Kindern und gemeinen Leuten ebenfalls bekannt sein müßten, was aber in Wahrheit nicht der Fall ist. Wollte man sagen, es gebe Wahrheiten, welche der Seele zwar eingeprägt seien, von denen sie aber kein Bewußtsein und keine Erkenntniß habe, so wäre das etwas sich selbst Widersprechendes; denn in dem Verstande kann nur in der Art Etwas sein, daß es gedacht wird. Der ähnliche Einwurf ferner, daß die Menschen die sog. angebornen Ideen entdecken sollen, sobald sie zur Vernunft gelangen, ist ebenfalls nicht stichhaltig; denn die Vernunft entdeckt dieselben gar nicht. Zu behaupten, die Menschen besitzen die angebornen Wahrheiten von ihrem Dasein an und vor dem Gebrauche der Vernunft, und doch wissen sie von ihnen Nichts, bis sie ihre Vernunft zu gebrauchen anfangen, heißt nichts Anderes, als: die Menschen erkennen diese Wahrheiten und erkennen sie in derselben Zeit nicht. Aber wenn auch der Anfang des Vernunftgebrauchs die Zeit wäre, da diese Grundsätze entdeckt würden, so würde doch dadurch nicht bewiesen sein, daß sie angeboren wären; wahr ist nur, daß die Bildung der allgemeinen, abstracten Begriffe und das Verstehen der Worte, die sie bezeichnen, mit dem Vernunftvermögen in unzertrennlichem Zusammenhange stehen und mit demselben gleichsam aufwachsen. Auch das unmittelbare Fürwahrhalten beweist Nichts für das Angebornsein der Begriffe; denn dann müßte auch der Satz, daß $1+2=3$ ist, angeboren sein. Die weniger allgemeinen Urtheile werden vor den allgemeinen erkannt. Sie werden bisweilen nur nach vorgängigem Unterricht erfaßt. Giebt es nun wirklich angeborne Wahr-

Digitized by Google

heiten, dann müssen dieselben nothwendig die ersten sein, welche gedacht werden und zwar am Deutlichsten gedacht werden. Die in Rede stehenden Grundsätze werden aber nicht zuerst gedacht und noch weniger am Deutlichsten; sie sind vielmehr am Dunkelsten, wenn sie zum Vorschein kommen und können deßhalb nicht angeboren sein. Ein Kind erkennt manches Andere, z. B., daß die Ruthe keine Kirsche ist, viel früher, als die Sätze der Identität und des Widerspruchs. Wie es nun keine speculativen angebornen Grundsätze giebt, so können die moralischen Grundsätze noch viel weniger angeboren sein. Treue und Gerechtigkeit werden nicht von allen Menschen als Grundsätze anerkannt. Man darf nicht sagen, daß die Menschen diese Grundsätze durch ihre Handlungen zwar verleugnen, durch ihre Urtheile aber annehmen; denn die Handlungen sind immer die zuverlässigsten Ausleger der Gedanken. Ferner: Jeder ist berechtigt, von einer moralischen Regel den Grund zu fordern; das wäre indeß abgeschmackt, wenn jene Regel angeboren, oder was dasselbe ist, an sich evident wäre. Daß die Tugend nicht die innere Maxime der Menschen ist, ersehen wir ebenfalls aus den Handlungen derselben. Die Tugend wird gebilligt, weil sie nützlich, nicht aber, weil sie angeboren ist. Auch das Gewissen ist kein Beweis für irgend eine angeborne moralische Regel; denn die empörendsten Handlungen werden ohne Gewissensbisse begangen. Fassen wir die Geschichte der Menschheit aufmerksam ins Auge, dann drängt sich uns die Ueberzeugung auf, daß man kaum ein Moralprinzip nennen, oder eine Regel der Moral denken kann welche nicht durch die allgemeine Praxis ganzer Gesellschaften, die ganz entgegengesetzte praktische Meinungen und Lebensregeln befolgen, verachtet und verworfen würde. Es ist offenbar, daß einen praktischen angebornen Grundsatz Jedermann ohne Ausnahme für gut und gerecht anerkennen müßte; es wäre deßhalb ein Widerspruch, wenn ganze Nationen durch ihre Reden und Handlungen einstimmig und allgemein dasjenige verneinten, was jeder Einzelne mit unwiderstehlicher Evidenz als wahr und gut erkennte. Es giebt allerdings gewisse moralische Regeln, welche allgemein als der nothwendige Weg zur Glückseligkeit anerkannt werden; aber diese Regeln beruhen auf der Erziehung. Dem noch unachtsamen und uneingenommenen Verstande der Kinder, der wie unbeschriebenes Papier alle Schriftzüge aufnimmt, werden diejenigen Lehren eingeflößt, welche sie behalten und bekennen sollen. Mit dem Heranwachsen werden diese Sätze je mehr und mehr befestigt und erlangen allmählig das Ansehen von unbezweifelten, einleuchtenden und angebornen

Digitized by Google

Wahrheiten, welche sich der stillschweigenden Uebereinstimmung Aller erfreuen. Sind die Menschen später im Stande, über ihr Ich nachzudenken, dann ziehen sie ohne Weiteres den Schluß, daß jene Sätze, auf deren Anfang sie sich nicht besinnen können, nicht etwa von Anderen angenommen, sondern Eindrücke Gottes und der Natur auf ihr Gemüth seien. So werden die moralischen Wahrheiten ihrer Eigenthümlichkeit nach bestimmt durch die Sitten und Gebräuche desjenigen Volkes, in welchem die Bildung und Erziehung Statt findet. Hieraus erklärt sich auch die Mannigfaltigkeit der entgegengesetzten Grundsätze, welche alle Gattungen und Stände der Menschen durchzusetzen und zu verfechten suchen, ja, welche unter Umständen große Haufen mit ihrem Blute zu besiegeln bereit sind. — Grundsätze können überhaupt nur dann angeboren sein, wenn die Begriffe, die ihren Inhalt ausmachen, angeboren sind. Wir haben indeß gesehen, daß Begriffe nicht angeboren sind, besonders die allgemeinsten und abstractesten nicht. Auch der Begriff von Gott ist nicht angeboren. Es ist notorisch, daß nicht wenigen Völkern die Idee eines Gottes vollständig fehlt. Aber auch abgesehen hiervon spricht die Verschiedenartigkeit der Gottesvorstellungen direct gegen das Angeborensein derselben. Einige weise Männer unter den Nationen gelangten allerdings zu richtigen Vorstellungen von der Einheit und Unendlichkeit Gottes; aber das geschah durch Denken, Nachforschen und den richtigen Gebrauch der Seelenkräfte. War aber auf diese Weise die Idee Gottes einmal entdeckt, so mußte dieselbe naturgemäß den größten Anklang finden; denn kein mit Vernunft begabtes Wesen kann jene Idee verkennen, wenn es die Werke der Schöpfung mit Aufmerksamkeit betrachtet. Ist nun aber der Begriff von Gott nicht angeboren, so läßt sich das noch weniger von einem anderen Begriffe voraussetzen. Hätte Gott dem menschlichen Verstande eine Vorstellung von irgend einem Objecte eingeprägt, so müßte man vernünftigerweise erwarten, daß es ein klarer und einförmiger Begriff von ihm selbst gewesen wäre. Also in Summa: Es giebt keine angeborenen Ideen, weder in theoretischer, noch in moralischer Hinsicht.

§. 31.

b. Wie gelangt der Verstand zu den Vorstellungen?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der Seele des Menschen verschiedene Vorstellungen gefunden werden. Wie kommt der Mensch zu diesen Vorstellungen? Antwort: Alle Vorstellungen entspringen aus der Sensation (Empfindung) oder Reflexion. Die Seele ist ursprünglich ein weißes, unbeschriebenes Papier; sie bekommt den unermeßlichen

Digitized by Google

Vorrath der Vorstellungen aus der Erfahrung; aus dieser entspringt zuletzt alle Erkenntniß. Unsere Beobachtung richtet sich theils auf die äußern, wahrnehmbaren Gegenstände, theils auf die innern, von uns durch Reflexion wahrgenommenen Wirkungen unseres Geistes und versorgt auf diese Weise unsern Verstand mit allem Stoffe zum Denken. Die Sensation besteht darin, daß die Sinne von den äußern Objecten dasjenige in die Seele führen, was hier die Vorstellungen hervorbringt. Die Reflexion setzt die Vorstellungen in der Seele voraus. Das Gemüth übt an denselben Thätigkeiten aus, welche die Seele beachtet, über sie reflectirt und so dem Verstande eine andere Reihe von Vorstellungen zuführt. Die Sensation giebt uns z. B. Vorstellungen vom Gelben, Weißen, von der Hitze, Kälte u. s. w. während die Thätigkeiten des Gemüths im Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen u. dgl. bestehen. Die Reflexion ist zwar kein Sinn, weil sie mit äußeren Objecten Nichts zu thun hat; aber sie kann doch mit gutem Grunde der innere Sinn genannt werden. Alle Begriffe stammen aus den beiden genannten Quellen. Die äußeren Gegenstände gewähren der Seele Vorstellungen von sinnlichen Beschaffenheiten und die Seele giebt dem Verstande Vorstellungen von ihren eigenen Wirkungen. Die Verschiedenartigkeit der Vorstellungen richtet sich natürlich nach der Verschiedenartigkeit der Objecte; ebenso ist selbstverständlich, daß die Vorstellungen der Reflexion später sind, als die der Sensation, weil sie Aufmerksamkeit voraussetzen. Die Seele empfängt die ersten Vorstellungen, sobald sie Etwas wahrnimmt; vor dieser Zeit denkt die Seele nicht. Sie denkt auch nicht immer, eben so wenig, wie sich der Körper immer in Bewegung befindet. Es giebt einfache und zusammengesetzte Vorstellungen. Wenn auch die Qualitäten in den Dingen, welche unsere Sinne afficiren, in denselben so vereinigt und so verwebt sind, daß keine Trennung Statt findet, so gehen doch die Vorstellungen, welche sie in der Seele hervorbringen, einzeln und nicht verbunden durch die Sinne. An einem Stück Eis wird z. B. die Kälte und die Härte vermittelst desselben Sinnes wahrgenommen; aber die beiden Vorstellungen in der Seele sind dabei eben so verschieden, als der Geruch und die weiße Farbe der Lilie, welche durch verschiedene Sinne empfunden werden. Die einfachen Vorstellungen werden nur auf dem Wege der Sensation und Reflexion erlangt. Der Verstand kann zwar den erlangten Vorrath derselben erneuern, vergleichen und auf eine unendlich mannigfaltige Weise verbinden, auch neue, zusammengesetzte Vorstellungen

Digitized by Google

daraus bilden; aber eine neue einfache Vorstellung durch Scharfsinn zu erfinden, oder eine erlangte zu vernichten, ist unmöglich. Durch einen Sinn erlangen wir die Vorstellung von der Dichtheit, von den Farben, Tönen u. s. w. Durch verschiedene Sinne werden uns die Vorstellungen vom Raume und der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung zugeführt; denn diese Gegenstände machen sowohl auf das Auge, als auch auf das Gefühl Eindrücke. Einfache Vorstellungen der Reflexion sind das Denken und das Wollen. Andere einfache Vorstellungen werden sowol durch die Sinne, als auch durch die Reflexion gegeben; z. B. Lust und Unlust, Schmerz, Kraft, Existenz, Einheit. Jede Einwirkung der Außendinge auf die Sinne, sowie jeder aus dem Innern des Gemüths entsprungene Gedanke, kann in uns Lust oder Schmerz hervorbringen. Es ist nun die Frage, welche Vorstellungen dem in den Körpern, die wir nach ihnen benennen, enthaltenen Realen entsprechen, oder nicht entsprechen? Diese Frage beantwortet sich dahin, daß Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe wirklich in den Körpern sind, unabhängig von unserer Wahrnehmung. Diese Eigenschaften sind die ursprünglichen. Die Kraft ferner, wodurch die Körper im Stande sind, auf eine bestimmte Weise auf einen unserer Sinne zu wirken und dadurch verschiedene Vorstellungen von Farben, Tönen, Geruch und Geschmack hervorzubringen, wird zwar gewöhnlich so aufgefaßt, als ob sie jene Eigenschaften als etwas Reales in den Körpern selbst hervorbrächte; das ist indeß nicht der Fall; das durch jene Kraft Bewirkte, die Farben, Töne u. s. w. ist lediglich in der Seele. Denkt man sich die verschiedenen Sinne hinweg, dann zerfallen jene Eigenschaften in ein Nichts. Endlich besitzt der Körper noch die Kraft, vermöge der besondern Beschaffenheit seiner ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung eines andern Körpers solche Veränderungen hervorzubringen, daß dieser nun unsere Sinne anders afficirt, als vorher. So bleicht die Sonne das Wachs und das Feuer schmilzt das Blei. Diese Eigenschaften sind ebenfalls keine objectiv wahren Copien der Körper und werden auch nicht dafür gehalten.

Das Vorstellen als solches ist die erste durch Reflexion hervorgebrachte Vorstellung. Das Vorstellungsvermögen ist das Unterscheidungsmerkmal zwischen den Thieren und den leblosen Dingen. Es ist der einzige Kanal aller Erkenntniß und höchst wahrscheinlich bildet der

Digitized by Google

niedrigste Grad desselben die Grenzlinie zwischen den Thieren und der leblosen Natur. Das Gedächtniß ist das Vermögen, Vorstellungen, welche nach dem Eindrucke verschwinden, wieder zu erneuern; es ist gleichsam die Vorrathskammer unserer Vorstellungen. Um dieselben zu fixiren, sind Aufmerksamkeit und Wiederholung nöthig. Das Gedächtniß findet sich bei vielen Thieren, oft in nicht geringerem Grade, als beim Menschen. Das Unterscheidungsvermögen setzt in den Stand, die vorhandenen Vorstellungen zu trennen und zu unterscheiden, während das Verbindungsvermögen die Verbindung derselben zu zusammengesetzten Vorstellungen ermöglicht. Beide Vermögen finden sich bei Thieren nur in sehr geringem Grade. Das Vermögen zu abstrahiren, d. h. die Vorstellungen einzelner Objecte zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung zu machen, so daß die Sprachzeichen derselben eine allgemeine Anwendung für Alles, was mit diesen abstracten Begriffen einstimmig ist, bekommen, besitzt allein der Mensch.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandtheile der zusammengesetzten. Dieselben sind entweder Bestimmungen, Substanzen, oder Verhältnisse. Die Bestimmungen, Accidenzen, sind die zusammengesetzten Begriffe, welche nichts für sich selbst Bestehendes enthalten, sondern nur als etwas Abhängiges, als Bestimmungen von Substanzen betrachtet werden; z. B. Triangel, Dankbarkeit. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um besondere, für sich bestehende Dinge vorzustellen z. B. Mensch, Schaaf. Collectivsubstanzen sind Begriffe von Aggregaten einzelner Substanzen, z. B. eine Armee, eine Heerde. Die Verhältnisse bestehen in der Betrachtung und Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern. Zu den reinen Bestimmungen gehören die Begriffe Raum, Zeit, Denken, mit ihren mannigfaltigen Modificationen. Das Vermögen, die wirkenden Kräfte des Menschen in bestimmten Fällen zur Wirksamkeit, oder zum Gegentheil zu bestimmen, ist der Wille. Das den Willen Bestimmende ist das Gefühl der Unlust. Die Freiheit ist das Vermögen, nach der Bestimmung des Willens zu handeln, oder nicht zu handeln. Es giebt zwei Arten von Thätigkeit, nämlich die Bewegung und das Denken. Die Substanz, der eine Bewegung oder ein Denken beigelegt wird, kann aber auch einen Eindruck von Außen empfangen, durch den sie in Thätigkeit gesetzt wird. In diesem Falle wirkt sie bloß durch das Vermögen, solche Thätigkeiten von Außen her aufzunehmen, ist

Digitized by Google

also eigentlich nicht thätig, sondern empfangend und eben deßhalb leidend. Das selbstständige Vermögen des Denkens besteht darin, Vorstellungen willkürlich ins Bewußtsein zurückzurufen und sie miteinander zu vergleichen, wogegen die Fähigkeit, durch die Außendinge Eindrücke zu empfangen, eigentlich ein leidendes Vermögen des Denkens ist. Die Substanz ist ein unbestimmtes Etwas, welches die Eigenschaften der Dinge bewirkt. Der Begriff von geistigen Substanzen ist zwar eben so klar, als der Begriff von körperlichen Substanzen; aber der Begriff der Substanz überhaupt ist etwas durchaus Unklares und von geringer Bedeutung. — Das, was existirt, muß eine erste Ursache haben, welche nur in Gott gefunden werden kann. Gott ist die höchste Intelligenz und besitzt den höchsten Grad von Macht. Ein nichtdenkendes Wesen kann kein denkendes hervorbringen. Der Mensch ist sich aber seines Denkens in absolut sicherer Weise bewußt; deßhalb muß es, da er sich sein Denken nicht selbst gegeben hat, ein erstes denkendes Wesen geben, welches wiederum nur Gott sein kann. Da uns die Erkenntniß von der Existenz der sinnlichen Dinge allein durch die Empfindung gewährt wird, so ist dieselbe nicht so evident, als die Erkenntniß Gottes. — Der Glaube ist das Fürwahrhalten eines nicht durch vernünftiges Denken entstandenen Satzes, bloß auf das Ansehn des Bekanntmachers, als eines Gesandten von Gott, der Etwas auf eine ungewöhnliche Weise bekannt macht. Die Offenbarung kann indeß keine Gültigkeit gegen die klare Evidenz der Vernunft haben; dieselbe muß vielmehr in allen Dingen, wovon sie eine klare Erkenntniß gewährt, gehört werden. Angebliche Wahrheiten, welche mit sich selbst streiten, welche also gegen die Vernunft sind, können nicht geoffenbart sein und mithin auch nicht geglaubt werden.

Nach dieser kurzen, meist wörtlichen, Uebersicht über das System Locke's, fassen wir die Prinzipien desselben genauer in's Auge.

§. 32.

Beurtheilung.

Indem Locke die Seele ihrem ursprünglichen Wesen nach für ein unbeschriebenes Blatt Papier, also für etwas völlig Ideen- und Vorstellungsloses hält, welches seinen Inhalt von Außen her durch die Sinnesempfindung bekommt, stellt er sich prinzipiell in den Empirismus. Die Sinne sind auch für ihn die die Erkenntniß der Wahrheit vermittelnden Factoren.

Denkende Erfahrung war das Prinzip Baco's; Hobbes ging über die Unmittelbarkeit Baco's hinaus und steckte dem Denken in consequenter

Digitized by Google

Fortbildung des Prinzips bestimmtere Grenzen, aber auch er reflectirte eben so wenig, wie sein Vorgänger über das eigenthümliche Wesen und über die Entstehung des Denkens. Locke's Aufgabe besteht darin, die Begriffsbildung in ihrem allmähligen, psychologischen Verlaufe von den einfachsten Ideen bis zu den complicirtesten nachzuweisen. Während der Empirismus in seinen Anfängen die Objecte ins Auge faßt, ohne dabei das erkennende Subject in seinem Verhältniß zu jenen Objecten genauer zu beachten, richtet Locke sein Hauptaugenmerk auf das Subject, um zu erforschen, wie dasselbe durch die Einwirkung der Objecte und durch die Bethätigung der in ihm selbst liegenden Fähigkeiten zu dem wird, was es ist. Es giebt keine angebornen Ideen; vielmehr ist die Seele ursprünglich eine unbeschriebene Tafel. Was versteht unser Philosoph denn nun eigentlich unter einer Idee? Idee ist dasjenige, was im Akte des Denkens Object des Verstandes ist; es wird zwischen Bild, Vorstellung und Idee kein Unterschied gemacht. Der Idealismus behauptet, daß das Denken die Kraft der Ideenbildung unabhängig von äußeren Einflüssen besitzt, versteht aber dabei unter Idee ganz etwas Anderes, als Locke, nicht etwa Bild oder Vorstellung, sondern den Gedanken, mithin das über die Vorstellung Hinausliegende. Unser Philosoph leugnet mit der Verwerfung der angebornen Ideen die Kraft des Denkens überhaupt. Die Frage, ob der Seele ursprünglich Ideen angeboren sind, mag immerhin, wenn man die Idee im Sinne Locke's auffaßt, verneint werden; wird aber diese Frage mit jener andern identificirt, ob nämlich die Seele die Kraft des Denkens, der Ideenbildung, besitzt, was in der That bei Locke der Fall ist, dann involvirt ihre Verneinung nothwendiger Weise die Negation des Denkens. Das unbeschriebene Blatt Papier nimmt allerdings die verschiedenen Worte und Sätze auf, aber ohne dabei selbst thätig zu sein; die Thätigkeit kommt vielmehr von Außen; sie liegt in den einwirkenden Objecten. Will man dabei indeß dennoch von einer Thätigkeit der Seele reden, dann kann das jedenfalls nur so geschehn, daß man diese Thätigkeit als eine leidende, also eigentlich nicht als Thätigkeit auffaßt; die Seele ist von den Objecten durch und durch abhängig; die Ideen der letzteren in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit werden in der Seele als ihrem Sammelpunkte zusammengedrängt und bilden das Wesen derselben. — Aber, die Seele besitzt neben der Sensation doch auch das Vermögen der Reflexion! Gewiß; aber die Reflexion empfängt das Material, in dem sie sich bethätigt, doch nur

Digitized by Google

durch die Sensation, ist also an die Sinne gebunden; auf der andern Seite sind die einfachen Vorstellungen der Reflexion, das Denken und das Wollen, unmittelbar im Geiste gegeben; dieselben sind die dem Geiste eigenthümlichen Thätigkeiten, wodurch er sich in freier Weise, unabhängig von der Erfahrung, erfüllt. Hier liegt der Widerspruch auf der Hand. Locke ist von dem gewaltigen Einfluß der objectiven Welt auf den Geist des Menschen tief durchdrungen, — so tief, daß sein ganzes Streben darauf gerichtet ist, das Wesen des Geistes aus diesem Einflusse zu erklären. Aber er kann dabei nicht umhin, die inneren Zustände des Geistes als eine wesentliche Quelle der Begriffsbildung festzuhalten. Eben damit setzt er dasjenige stillschweigend voraus, was er philosophisch ableiten will und widerspricht seinen eigenen Prinzipien aufs Evidenteste. Alle Vorstellungen kommen von Außen her in die ursprünglich leere Seele; aber, wie ist es möglich, daß diese lediglich hierdurch zu einem vorstellenden, denkenden Wesen wird? Der Geist des Menschen ist unabhängig von der Erfahrung seinem Wesen nach denkendes Ich; Diese Wahrheit, also die eigentliche Substanz des Geistes, läßt unser Philosoph bestehen nnd liefert, indem er sein Prinzip in vermeintlich consequenter Weise durchzuführen sucht, anstatt einer wirklichen Erklärung des menschlichen Geistes, Nichts weiter, als werthvolle Beiträge zur Erkenntniß der Beeinflussung desselben durch die objective Welt. — Wir haben indeß, um das locke'sche System richtig zu würdigen, vor Allem die eigentlichen Intentionen seines Urhebers in's Auge zu fassen. Diese aber gehen dahin, daß der Geist, ohne wirklich schöpferische Kraft zu sein, seinen ganzen Inhalt aus der Erfahrung durch Eindrücke von Außen empfängt. Unter diesem Gesichtspunkte aber gilt das, was wir soeben bemerkten, daß nämlich die Seele weiter Nichts ist, als der Sammelpunkt der unendlich mannigfaltigen Ideen, von dem man nicht begreift, wie er durch das Einwirken derselben zu dem wird, was er sein soll, nämlich, zum selbstbewußten freien Geiste. Es leuchtet ein, daß die nothwendige Consequenz dieses Standpunktes der Materialismus ist.

Indem Locke den Inhalt des Geistes seinem Entstehen und seinem Wesen nach zu begreifen sucht, also über das Erkennen selbst reflectirt, erinnert er selbstverständlich an Kant. Die Verwandtschaft zwischen beiden Philosophen ist indeß eine sehr entfernte. Locke fragt nicht, wie Kant, nach der Möglichkeit der Erkenntniß und Erfahrung überhaupt, sucht nicht, wie dieser, den Gegensatz zwischen Empirismus und Idealismus in der in §. 24 angegebenen Weise zu überwinden; er hält

Digitized by Google

vielmehr an den Prinzipien des Empirismus fest und sucht dem Geiste unter Voraussetzung der Erkenntnißfähigkeit desselben die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen durch die Sensation und Reflexion zuzuführen. Wie indeß diese beiden Erkenntnißquellen ohne philosophische Klarheit entdeckt werden, so wird auch die Behauptung, daß verschiedene Objecte klarer und deutlicher erkannt werden sollen, als andere, nicht philosophisch erwiesen.

§. 33.

d. Locke und Spinoza.

Die Substanz Spinoza's hat die Idee ihrer selbst und damit auch die Gesammtheit der Ideen, welche überhaupt existiren, in sich; sie ist das Allgemeine, Allumfassende, welches, im alleinigen Besitz aller Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Einzelnen illusorisch macht. Für Locke ist nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne ursprünglich wirklich; das Allgemeine erscheint bei ihm als etwas Abgeleitetes, als das Resultat des Denkprozesses. Gerade das, was bei Spinoza wesenlos ist, der modus, ist bei Locke das wahrhaft Wesenhafte. Indem dieser Philosoph den Geist zunächst mit den einfachsten Ideen erfüllt und die Erkenntniß der Dinge allmählig entstehen läßt, stellt er sich zu Spinoza in directen Gegensatz und zwar nicht wie Leibnitz, (cfr. den folgenden §.) auf der Basis des Idealismus, sondern auf der Basis des Realismus, auf Grund thatsächlicher Ergebnisse der Empirie. Neben diesem Gegensatze dürfen wir indeß auf der andern Seite das Verwandte zwischen beiden Philosophen nicht übersehen. Die Substanz Spinoza's ist nicht nur subjectlos, sondern überhaupt ohne Denkkraft; es bleibt unbegreiflich, wie sie die Ideen aus sich hervorgehen lassen kann. Die Seele Locke's empfängt alle Eindrücke von Außen und gelangt auf diese Weise in den Besitz ihrer Vorstellungen. Aber, nach Abzug der im vorhergehenden §. hervorgehobenen Inconsequenzen, begreift man auch hier nicht, woher die Seele die Kraft hat, jene Vorstellungen aufzunehmen. Sie ist im Grunde genommen derselbe todte Spiegel, wie die Gottheit Spinoza's. Die Substanz ist durchaus unfrei und sich selbst ein Räthsel; das locke'sche Individuum ist nicht minder etwas Unfreies und sich selbst Räthselhaftes. Wie auf der einen Seite die Substanz Alles umfassen soll und ihre Wirklichkeit doch nur in dem hat, der sie denkt, so soll auf der andern Seite das Individuum Alles in sich aufnehmen und auf diese Weise ein Denkendes werden; aber die Wirklichkeit eines also beschaffenen Individuums ist ebenfalls nur bei dem zu finden, welcher ohne Reflexion für

Digitized by Google

das Prinzip des locke'schen Empirismus eingenommen und in Folge dessen für die Erkenntniß der Einseitigkeit und Haltlosigkeit desselben unfähig ist.

§. 34.

e. Locke und Leibnitz.

Leibnitz hat die Bedeutung der locke'schen Philosophie eben so wenig verkannt, als er die Einseitigkeiten und Mängel derselben durchschaut hat. Wenn er die locke'schen Prinzipien in den „neuen Versuchen" mit Nachdruck bekämpft, so geschieht diese Bekämpfung nicht, ohne denselben die gebührende Anerkennung zu Theil werden zu lassen. Leibnitz und Locke berichtigen und ergänzen sich gegenseitig. Der Begriff der Monade, wie wir denselben in §. 14 ff. kennen gelernt haben, ist so gefaßt, daß die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Anlage nach in dem Bewußtsein gegenwärtig sind. Dieselben können nicht durch Induction erworben werden; denn die Induction erzeugt nur Erfahrung und die Erfahrung, welche unablässig der Berichtigung bedarf, führt nie und nimmer zur unzweifelhaften Gewißheit. Jene Wahrheiten werden durch allmählige Entwickelung zum Bewußtsein gebracht, gewissermaßen aus dem Schlummer, welcher sie in den verborgenen Tiefen des Geistes gefangen hält, aufgeweckt. Daß die Seele von den Außendingen afficirt werden soll, ist eine unverständliche, ja völlig widersinnige Behauptung. „Die Seele ist Substanz, lebendige Wirklichkeit, Einheit positiver Kräfte; denn sie ist überhaupt und genießt der allgemeinen Rechte des Daseins. So ist sie denn auch, wie alles wirkliche, selbstständige Dasein, schlechthin in sich beschlossen und unangreifbar durch Anderes: sie ist als innerlich Positives darin zugleich absolut ausschließend das Andere: und dies ist die Seite des Insichseins, der Selbstbekräftigung an ihr, wie an allem Dasein. Der gewöhnliche Gedanke einer gegenseitigen, unmittelbaren Einwirkung ist daher als eine rohe, unphilosophische Vorstellung überhaupt aufzugeben." Alle Veränderungen in der Seele geschehen durch eine Entwickelung von Innen heraus. Die Seele verändert sich nicht durch die Aufnahme sinnlicher Eindrücke; alle Veränderungen in ihr sind weiter Nichts, als die Entwickelung ihres innern eigenthümlichen Wesens. Beide, Locke und Leibnitz, fassen die Seele als etwas Untheilbares, Einfaches; beide legen auch das Prinzip der Entwickelung in sie hinein. Aber was für Locke ein machtloser Sammelpunkt der Objecte ist und was die dem Prinzip widerstreitende Reflexion erst zum selbstbewußten Ich machen soll, das ist bei Leibnitz ursprüngliche Kraft und absolutes Vorstellen in sich und durch sich.

Digitized by Google

§. 35.

George Berkeley wurde in Irland im Jahre 1685 geboren und starb zu Oxford im Jahre 1753. Seine Hauptwerke sind: Dialog zwischen Hylas und Philonous, Alciphron or the minute philosopher und besonders Theorie des Sehens, deutsch von Ueberweg, Berlin 1869. Berkeley.

Berkeley hält fest an dem Begriffe der Idee, wie derselbe von Locke bestimmt worden ist, cfr. §. 32. Die gewöhnliche Meinung, daß die durch die sinnliche Empfindung vermittelten Ideen eine Realität außer unserm Denken besitzen, sich nothwendig auf äußere Dinge beziehen sollen, ist falsch. Die Ideen existiren, wie die Bilder der Phantasie, nur im Geiste; die Eigenschaften der Dinge, Farbe, Geschmack, Gestalt, Bewegung u. s. w. sind weiter Nichts, als Vorstellungen ohne jegliches materielle Substrat. Die Annahme, daß die Dinge die Ideen in uns hervorbringen, widerspricht dem Wesen der Dinge; denn dann müßten dieselben von geistiger Beschaffenheit sein, weil die Thätigkeit, eine Idee hervorzubringen, eine geistige sein muß; die Dinge aber können das nicht erwirken, was ihrem Wesen geradezu widerspricht. Auch sind unsere Ideen nicht Abdrücke der Dinge; denn eine Idee kann nur Copie einer andern Idee sein. Es giebt Ideen, welche mit einer gewissen Nothwendigkeit entstehen und uns dadurch auf das Vorhandensein der äußern Dinge schließen lassen; aber dieser Schluß ist trügerisch, weil das Verhältniß zwischen den Dingen und unsern Ideen durchaus unklar ist. Unmittelbar gewiß ist uns nur unser eigenes Denken; es giebt nur denkende Wesen und Ideen. Das Sein der Außenwelt ist das Vorgestelltwerden derselben, das esse der Dinge ist ihr percipi. — Anstatt von unseren Ideen auf die Existenz der äußern Dinge zu schließen, müssen wir vielmehr aus denselben die Existenz Gottes folgern. Da nämlich manche Ideen ohne unsere Thätigkeit in uns entstehen und da die Verbindung derselben ebenfalls nicht von uns abhängt, so werden wir zur Annahme eines absoluten Wesens getrieben, welches die Ideen und deren Ordnung in uns hervorbringt. Gott hat die Fülle aller Ideen in sich; er erzeugt und verbindet dieselben in uns vermöge seiner Weisheit nach bestimmten Regeln und Methoden. Der geordnete Zusammenhang der Ideen ist die Natur und die constante Ordnung, in der sie sich fortwährend mit einander verbinden, das Naturgesetz. Der Geist besitzt Verstand und Willen; als Verstand empfängt er die Ideen und als Wille producirt er dieselben aus sich selbst.

Digitized by Google

§. 36.

Beurtheilung.

Worin liegt der Grund, daß wir Berkeley trotz seines offenbaren Idealismus in die Reihe der Empiristen aufnehmen müssen? Dieser Grund ist darin zu suchen, daß unser Philosoph durch die ungelösten Widersprüche in den Locke'schen Prinzipien zu seinen Ansichten getrieben wurde. Locke setzt voraus, daß die Seele durch die Dinge afficirt werde und daß die durch diese Affection entstandenen Bilder treue Copien der Dinge seien. Diese Voraussetzung ist indeß eine durchaus unerwiesene und Locke läßt sie als solche einfach bestehen. Berkeley faßt das Verhältniß zwischen Subject und Object näher in's Auge und wirft die Frage auf, was es eigentlich heiße, daß die ~~Dinge~~ Seele von Außen afficirt werden und wie die Existenz der afficirenden Außen-Dinge beschaffen sei? Bei der Beantwortung dieser Frage erscheint ihm die Locke'sche Ansicht, wonach die Seele nur ein todter Sammelpunkt der Ideen ist, als ungenügend; es widerspricht dem Wesen der Seele durchaus, unter Verzichtleistung auf alle Selbstständigkeit, sich bloß von der Außenwelt abhängig zu machen. Die Seele ist etwas absolut Selbstständiges; anstatt von der Außenwelt abhängig zu sein, setzt sie vielmehr die Außenwelt durch sich selbst. Das sinnliche Ding ist nichts Anderes, als die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Vorstellungen als Einheit zusammengefaßt. Der Grund dieser Einheit aber liegt nicht in dem Vorgestellten; denn dieses ist etwas Materielles; er kann nur in dem vorstellenden Geiste gesucht werden. Der Geist vereinigt alle Vorstellungen in sich und ist allein das wahrhaft Wirkliche. So läßt Berkeley bei der Untersuchung des oben erwähnten Verhältnisses zwischen Subject und Object den Empirismus in sein Gegentheil umschlagen. Aber, indem er den Geist aus den Fesseln der Sinne herausreißt, zerfällt ihm die objective Welt in ein Nichts. Jenes Verhältniß seiner Wahrheit nach zu bestimmen, gelingt ihm nicht. Indem er den Geist als selbstständiges, absolut thätiges Wesen auffaßt, macht er auch das außer dem Geiste Existirende zu etwas Unsinnlichem, Geistigem. Die ganze Sinnenwelt ist nichts Anderes, als die von uns vorgestellten göttlichen Ideen in ihrer ewigen Ordnung und Harmonie. Berkeley kennt wohl Ideen; aber nicht die Ideen in ihrer Verwirklichung.

Die Philosophie Berkeley's ist in ihrem Verhältniß zum Empirismus betrachtet eine wichtige Erscheinung. Sie geht von letzterem aus, verläßt aber sofort den Lauf desselben, um den Weg des Idealismus einzuschlagen.

Digitized by Google

Indem sie dasjenige als das wahrhaft Wirkliche in's Auge faßt, was, wie wir sogleich sehen werden, der Empirismus in seiner extremsten Ausbildung vollständig verneint, den Geist nämlich, durchschaut sie die Mängel des letzteren und sucht das Denken in bessere Bahnen zu lenken. Aber der Empirismus sollte vorerst seine Consequenzen vollständig entwickeln.

§. 37.

Condillac.

Etienne, Bonnot de Condillac lebte von 1715—1780. Condillac bildet in seinem traité des Sensations, London 1754, die Locke'sche Philosophie dahin aus, daß er die in §. 32 hervorgehobenen Inconsequenzen derselben beseitigt. Die Reflexion auf die innern Zustände des Geistes wird als Erkenntnißquelle verworfen. Alle Vorstellungen sind allein aus der Sensation abzuleiten. Die verschiedenen geistigen Zustände sind lediglich Modificationen der sinnlichen Empfindung. Indem sich mit der letzteren das Gefühl der Lust oder Unlust verbindet und indem die Seele naturgemäß vermöge ihrer Fähigkeit, die einzelnen Perceptionen zu vergleichen und über dieselben zu urtheilen, die angenehmen Vorstellungen festhält, wird der Mensch zur geistigen Bildung fortgetrieben. Auf das Gefühl der Lust und Unlust wird auch das Vermögen des Willens zurückgeführt. Aus der Gesammtheit der Sensationen resultirt das Selbstbewußtsein; aber die Existenz der Seele auch ohne sinnliche Organe wird nicht geläugnet. Von der Materie ist das Empfinden und Denken ausgeschlossen. — Es genügt für uns, die durch Condillac bewirkte consequente Fortbildung der lockeschen Prinzipien festzuhalten.

§. 38.

Die französische Philosophie.

Voltaire lehnt sich in seiner Philosophie, wenn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, vorwiegend an Newton und Locke an. Sein Hauptaugenmerk ist auf die Bekämpfung des Kirchenglaubens gerichtet. Der Glaube an einen vergeltenden Gott ist nothwendig im Interesse der moralischen Ordnung: si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; aber er existirt wirklich; denn, toute la nature nous crie, qu'il existe.

Rousseau will dem tiefentarteten Culturzustande seiner Zeit dadurch entfliehen, daß er sich in einen verschwundenen Naturzustand zurückträumt. Der Glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist Bedürfniß des menschlichen Herzens. Sein politisches Ideal ist Freiheit und Gleichheit.

Digitized by Google

Als Hauptvertreter des Materialismus nennen wir de la Mettrie, 1709—1751; Helvetius, 1715—1771; Paul, Heinr. Diedr. von Holbach, 1723—1789. (Système de la nature ou les lois du monde physique et du monde morale). Helvetius findet die Triebfeder unserer Handlungen in der Selbstliebe; die Selbstsucht ist die Fessel, welche Jeden ohne Ausnahme umschlingt. Es kommt, um ein moralisches Dasein zu ermöglichen, darauf an, das eigene Interesse mit dem Wohle Anderer in der Weise in Harmonie zu bringen, daß letzteres durch ersteres nicht geschädigt wird. Die Leidenschaften sind durch Erziehung und Bildung so weit zu zügeln, daß durch sie dem allgemeinen Wohle kein Abbruch geschieht. De la Mettrie leitet die Seelenthätigkeit aus der Organisation des Körpers ab; die Seele ist unzertrennlich mit dem Körper verbunden; sie entsteht mit ihm und hört mit ihm auf zu sein. Holbach geht über diese einseitige Fassung des Materialismus hinaus und sucht denselben zur allumfassenden Weltansicht zu erheben. Der Geist ist schlechthin in den äußern Prozeß der Natur verflochten; die geistigen Functionen sind weiter Nichts, als Modificationen der Materie. Der Mensch ist, wie alle andern Dinge, den Eindrücken von Außen hingegeben; er vermag nicht dagegen zu reagiren; alle und jede freie Selbstbestimmung ist eitel Schein; es ist unmöglich, daß der Mensch seine Leidenschaften, Triebe und Neigungen irgendwie beherrsche. Großmuth und Aufopferung beruhen auf Vorurtheil; das einzige Prinzip des Handelns ist der Trieb der Selbsterhaltung. —

Die Welt ist nicht geschaffen; denn es gibt keinen Gott. Ein höheres Wesen anzunehmen, um durch dessen Wirken die Natur zu erklären, ist nur ein Zeichen von mangelhafter Naturkenntniß. Das einzig Wirkliche sind die verschiedenen Gestalten der Natur; dieselben stehen in einer gesetzmäßigen, nothwendigen Beziehung zu einander, verhalten sich wie Ursache und Wirkung. In diesen rein mechanischen Prozeß ist auch der Mensch seinem ganzen Dasein nach verflochten.

Es ist bekannt, wie sich der Materialismus s. Z. in Frankreich zur allumfassenden Weltansicht erhob. Indem er den Kampf gegen das Hergebrachte, geschichtlich Gewordene antrat und auf diese Weise die gesammte Sittlichkeit untergrub, raubte er dem Volke alles das, was den Werth und die Bedeutung des Menschen der gesammten übrigen Creatur gegenüber ausmacht. Seine durchaus negativen Tendenzen konnten keine der Wahr-

Digitized by Google

heit würdigen Früchte tragen, wenn auch die damaligen trostlosen Zustände in Staat und Kirche eine Opposition im Allgemeinen als berechtigt erscheinen lassen.

§. 39.

Beurtheilung.

Der Materialismus ist die letzte Consequenz der von Baco ausgehenden philosophischen Richtung. Locke hat neben der Sensation die Reflexion bestehen lassen; aber, wir haben gesehen, wie er sich eben hierdurch mit seinem Prinzip in Widerspruch stellt. Der Geist empfängt Alles aus der Erfahrung, durch Eindrücke von Außen; die ihm eigenthümlichen inneren Zustände, das Denken und das Wollen, hören auf freie, schöpferische Thätigkeiten zu sein, durch welche der Geist sich selbst mit objectiv wahrem Inhalte erfüllt; das cogito, ergo sum schwindet und die Sensation bleibt allein übrig. Damit stehen wir mitten im Materialismus; „der Geist ist ein Ding mit eigenthümlicher Bewegung, das wie alle andern Dinge gegen die Eindrücke von Außen reagirt, diese in eigenthümlicher Weise aufnimmt, aber es schlechterdings nicht vermag, diese ganze Aeußerlichkeit von sich abzuschütteln, sich derselben gegenüber durch sich selbst zu bestimmen." Woher aber hat denn nun der Geist das Bewußtsein von dieser seiner schlechhinnigen Unfreiheit? Schließt nicht die Naturnothwendigkeit, in welche er factisch nach allen Seiten hin verflochten ist, die Möglichkeit jenes Bewußtseins aus? Wir begegnen hier in der That einer handgreiflichen Inconsequenz des Materialismus. Die Freiheit wird geleugnet, aber das Selbstbewußtsein bleibt bestehen; und doch müßten dieselben Gründe, welche zur Verneinung des sich selbst bestimmenden Willens nöthigen, auch das Selbstbewußtsein unmöglich machen. Wie Spinoza über die absolute Substanz reflectirt und durch eben diese Reflexion sein Prinzip durchbricht, sich von der Substanz frei macht, so bringt sich der Materialismus die absolute Abhängigkeit des Geistes von der Natur zum Bewußtsein, und reißt damit den Geist, ohne es zu wollen, aus der Naturnothwendigkeit los. Oder, wird dieser Verstoß gegen das Prinzip dadurch aufgehoben, daß die einzige Freiheit des Geistes darin bestehen soll, sich eben jene Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen? Sicherlich nicht! Wird dem Geiste diese Freiheit vindicirt, dann ist derselbe überhaupt frei. Ist der Mensch nach Seele und Leib in der That weiter Nichts, als ein Complex von physikalischen und chemischen Prozessen, welche auf die Atomistik als ihr Fundament zurückgeführt werden, dann kann der Geist nie und nimmer aus der Sphäre des Mechanismus heraus-

Digitized by Google

treten. Mag man sich die verschiedenen mechanischen Bewegungen immerhin so beschaffen denken, daß sich dieselben zur Einheit zusammenfassen, und zwar im Gehirn, so ist diese Einheit doch weiter Nichts, als ein chemischer, oder physikalischer Prozeß; die Einheit des Selbstbewußtseins ist eine ganz andere, sie ist ideeller Natur. Der Materialist muß sich Gewalt anthun, wenn er wirklich von der alleinigen Berechtigung seines Systems überzeugt sein will. Dazu zwingt ihn nicht nur der Umstand, daß er den Resultaten der Geschichte der Philosophie bis auf winzige Ausnahmen in's Angesicht schlägt, sondern auch die Thatsache, daß er dem eigenen Ich das demselben specifisch eigenthümliche Wesen nehmen muß, damit es für das System passend wird. Der Materialismus ist, so oft er auftritt, aus der eigenthümlichen Lage der Zeit zu erklären. Wir erinnern dabei an Democrit und die Zeit der Sophisten, an die Lage Frankreichs am Ende des vorigen Jahrhunderts und nicht minder auch an unsere Zeit. Seine Berechtigung besteht in der Forderung möglichst genauer Forschung; er würde sein eigenthümliches Wesen in Wahrheit erkennen, wenn er das Gebiet der Forschung nicht überschritte; aber er erbaut auf dem Grunde angeblich gewisser, aber dennoch zweifelhafter Resultate ein System, welches durch seinen negativen Charakter zu sich heranlockt und welches es sich durch eben jenen Charakter mit der Erkenntniß der Wahrheit sehr bequem macht.*)

---

*) Der Materialismus unserer Zeit theilt mit seinem so eben besprochenen Vorläufer dasselbe Prinzip. Nur will er dadurch über denselben hinaus sein, daß er sein System auf einer viel breiteren und sichereren Basis der exacten Naturwissenschaft aufbaut. Besonders hat Feuerbach durch seine naturalistische Umbildung, oder vielmehr Entstellung, der Philosophie Hegels, wozu dieser Philosoph immerhin Veranlassung gegeben haben mag, was aber den tieferen Intentionen desselben geradezu widerspricht, dem Materialismus Vorschub geleistet. Feuerbach hat sich durch seine Philosophie hin und wieder den Titel eines Apostels der Freiheit verdient und Viele sind in seine Fußtapfen getreten. Es geschieht nichts Neues unter der Sonne; cfr. I. Hälfte, §. 66. Wenn Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie I, Pag. 31 sagt: „Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, die Plato noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon hereingebrochenen Verfall", so kann man, vertrauend auf das Wesen des menschlichen Geistes, mit Sicherheit annehmen, daß diese Worte dann in Erfüllung gehen würden, wenn der Materialismus zur allgemeinen Herrschaft gelangte. Aber nein, sie werden nicht in Erfüllung gehen; wenigstens nicht in dem Volke, welches einen Luther, einen Kant u. A. aus sich geboren hat. Wie der Geist jenes unnahbare Reich der Ideen in seiner Wahrheit, aber auch in seinem Irrthum erkennt, so wird er auch bei der in Rede stehenden philosophischen Richtung

Digitized by Google

§. 40.

Der Verlauf, welchen der Empirismus genommen hat, ist leicht zu übersehen. Denkende Erfahrung war das von Baco von Verulam aufgestellte Prinzip. Nicht auf Grund zufälliger Eindrücke, sondern auf Grund allseitiger, genauer Beobachtung soll das Denken seine Schlüsse ziehen um das Wesen der Dinge zu erkennen. Aber die Erfahrung ist ein endloser Progreß; das Abbrechen der Beobachtung beruht auf Willkür. Ebendeßhalb ist der Erwerb unzweifelhafter Wahrheitserkenntniß prinzipiell unmöglich. Neben der Vernunft behält der Glaube sein Recht. Hobbes bringt sich die im Prinzip des Empirismus liegenden Consequenzen zum Bewußtsein. Das Denken ist weiter Nichts, als ein Rechnen, ein Addiren und Subtrahiren; der zum Vollziehen dieser Operationen nöthige Stoff wird ihm von Außen gegeben. Was die Sinne nicht afficirt, liegt über das Denken hinaus; nur das sinnlich Gegebene, wobei das Aufzählen der negativen und positiven Instanzen möglich ist, fällt in's Bereich der Erkenntniß. Die Erkenntniß Gottes ist unmöglich und der Glaube höchst zweifelhafter Natur. Wie Baco die praktischen Interessen der Erfindung

Rückblick.

---

zwischen Irrthum und Wahrheit zu unterscheiden wissen. Wie er die Resultate der Forschungen dankbar hinnimmt, so hält er sein eigenes, unveräußerliches Wesen fest; er kann nicht in Chaos der Materie versinken. Die genauere Betrachtung des Gebäudes, an dessen Aufbau die Menschheit Jahrtausende hindurch gearbeitet hat, läßt ihn den einheitlichen Plan des Ganzen erkennen und eben dieser Blick auf das wohlgeordnete Ganze erfüllt ihn mit dem Vertrauen, daß die Zukunft den noch nicht fertigen Bau je mehr und mehr vollenden wird. Die Geschichte der Philosophie ist die Widerlegung des Materialismus; wer diesem huldigt, muß auf jene entweder verzichten, oder dieselbe nach seinem Geschmacke umdeuten.

Darwin behauptet in seinem Werke „die Abstammung des Menschen", der Unterschied zwischen Thier und Mensch sei zwar ein gewaltiger, aber kein prinzipieller, stimmt also hierin mit Karl Vogt u. A. überein. Auf Darwin fußend, bemerkt Friedrich Müller, Ethnographie, Wien 1873: „Auch der Mensch, als letztes Glied der unendlichen Entwickelungskette muß an ein ihm zunächst stehendes Wesen sich anlehnen, aus welchem er nach und nach sich entwickelt hat. So wenigstens fordert es die denkende Betrachtung der Dinge im Allgemeinen und der geologischen Thatsachen im Besondern, wenn auch der stricte wissenschaftliche Beweis nie wird vollständig geführt werden können, da die Mittelglieder, auf denen er beruhen müßte, uns fehlen." Daß die Induction nie zu unzweifelhaften Resultaten führen kann, wissen wir bereits; cfr. §. 26. Auch bezweifelt Keiner, daß der Mensch, um sein Wesen zu verwirklichen, eine lange Entwickelung zu durchlaufen hat. Aber, stellen wir das gesammte All der Dinge unter den Gesichtspunkt der Entwickelung: — bleibt denn trotz aller Variationen und Veränderungen in dieser Entwickelung nicht die Pflanze Pflanze,

Digitized by Google

im Auge hat, um die Natur dem Menschen dienstbar zu machen, so richtet Hobbes sein Hauptaugenmerk auf den Staat. Gassendi, der Erneuerer des Epikuräismus, fußt auf demselben Prinzip. Alle Ideen haben in der Sinnlichkeit ihren Ursprung; die Vernunft schließt von der sinnlichen Erscheinung auf das Wesen, indem sie dieses aus jener zu erkennen sucht. Die rein mechanische Naturbetrachtung stellt Gassendi in Verwandtschaft mit Carteſius; aber die Verwandtschaft schwindet, wenn die beiderseitigen, durchaus verschiedenen Prinzipien in's Auge gefaßt werden. Der Versuch sich gegenseitig zu widerlegen, führt zu keinem Resultate, weil die auf beiden Seiten in gleicher Weise bestehende Einseitigkeit jener Prinzipien nicht erkannt wird.

Locke geht aus von dem Satze: „Es giebt keine angebornen Ideen.“ Nach dem ausführlichen Beweise desselben wird der gesammte Inhalt des Geistes aus der Sensation und Reflexion abgeleitet. „Wie Leibnitz

---

das Thier Thier und der Mensch Mensch? Von jenem Urerzeuger des Menschen, welchen Darwin ziemlich genau kennen will, soll der heutige Affe das Verharren repräsentiren. Aber das Verharren widerspricht doch geradezu dem Prinzip, nämlich der Entwickelung. Hunderte von Jahrtausenden sind verflossen, seitdem sich der Mensch von der ihm zunächst stehenden Gruppe von Wesen lostrennte, und in diesem enormen Zeitraume ist der Affe wesentlich derselbe geblieben! Man sollte meinen, er müßte auf Grund des Prinzips heute noch der Anlage nach das enthalten, was der mit ihm von derselben Urform abstammende Mensch verwirklicht hat! — Wo im Bereiche des Endlichen Entwickelung ist, ist Leben; wo keine Entwickelung ist, Tod. Aber, es muß Etwas da sein, was sich entwickelt und dieses Etwas fehlt, wenn der Mensch weiter Nichts ist, als das höchste Glied in der einen allgemeinen Entwickelungsreihe. Es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Mensch und Thier und dasjenige, was das eigenthümliche Wesen des Menschen ausmacht, der freie, selbstbewußte, das All der Dinge denkend erfassende Geist, ist der Anlage und Entwickelung nach lediglich Eigenthum des Menschen. Mag die Physiologie immerhin „in den Seelenthätigkeiten Functionen des Gehirns, als des materiellen Substrats, erkennen und mag sie sich noch so bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer Seele anschließen, erklären“, — was berechtigt denn die Physiologie, über dergleichen Dinge zu urtheilen? Darf sie sich auf Grund der von ihr angestellten Experimente für competent erachten, ihre apodiktischen Behauptungen auszusprechen? So werthvoll die auf jenen Experimenten beruhenden Resultate immerhin sein mögen; — sie sind winzig gegenüber der Thatsache des Bewußtseins, des freien denkenden Geistes. Die Resultate des Materialismus sollen auf der Basis der genauesten Beobachtung beruhen; aber, er verfährt in Wahrheit so, daß er sein Prinzip a priori construirt, um dasselbe durch die Methode der Induction scheinbar zu stützen. Der Geist des Menschen bleibt für den Materialismus ein Wunder und die verführerische Macht der Anschauung hat ihn zu Hypothesen verleitet, denen das Denken den Werth von Einfällen vindicirt.

Digitized by Google

die Erscheinungen intellectuirte, so sensificirt Locke die Verstandesbegriffe." Während das Streben der vorhergehenden Empiristen vorwiegend auf die Erkenntniß der Natur gerichtet war, läßt Locke die psychologischen Untersuchungen so sehr in den Vordergrund treten, daß jenes Streben dagegen verschwindet. Der ursprünglich leere Geist empfängt Alles durch äußere Eindrücke. Daneben aber besteht die Reflexion, deren Zustände das Denken und das Wollen sind, als die innere Quelle der Begriffsbildung. Hier liegt der Widerspruch auf der Hand. Der Geist soll sich lediglich durch Einflüsse von Außen erfüllen und hat doch zugleich die von der Erfahrung unabhängigen Fähigkeiten in sich, durch welche er in freier, schöpferischer Weise seinen Inhalt sich selbst giebt. Wie er einerseits von den Affectionen der Sinne schlechthin abhängig ist, also im Banne der Sinnlichkeit gefangen liegt, so werden ihm andererseits Kräfte vindicirt, welche aus dem Prinzip in keiner Weise abgeleitet werden können. Entfernt man das dem Prinzip Widersprechende, dann ist der Lockesche Empirismus die consequente Fortbildung des von Baco aufgestellten Prinzips. Condillac zieht diese Consequenzen, indem er die Reflexion vollständig entfernt und die sinnliche Wahrnehmung als die alleinige Quelle der Vorstellungen bestehen läßt. Damit hat sich das Denken selbst aufgegeben; die innern, geistigen Zustände sind weiter Nichts, als Modificationen der Empfindung. Der denkende Geist, welcher das Sein der Dinge durch Beobachtung und Erfahrung erkennen wollte, hat sich in den Dingen verloren; er ist fortan nicht mehr eine Kraft, sondern vielmehr ein ohnmächtiges Object der Außenwelt, auf welches dieselbe ihren Einfluß ausübt und es zu dem macht, was es ist. Berkeley, von Locke ausgehend, erkennt Nichts an, als Geister und Ideen; er sucht die von der Außenwelt unabhängige Bedeutung des Geistes zu retten, indem er denselben nur von sich und dem absoluten göttlichen Geiste abhängig sein läßt; aber der Empirismus eilt im Materialismus seiner extremsten Ausbildung entgegen. Nur die Materie ist und der Geist haftet an ihr; er ist ein Product der Materie und als solches von der allgemeinen Naturnothwendigkeit schlechthin abhängig; Freiheit und Selbstbestimmung gehören in's Reich der Einbildung; das den Geist allein Bestimmende sind äußere, natürliche Einflüsse.

Das sind die Ausläufe jenes Prinzips, welches, indem es sich mit schroffer Einseitigkeit geltend zu machen sucht, das eigentliche Wesen des denkendes Geistes immer weiter aus den Augen verliert.

Digitized by Google

C. Skepticismus.

§. 41.

Hume. David Hume wurde geboren zu Edinburgh im Jahre 1711 und starb daselbst im Jahre 1776. Sein Hauptwerk ist „die Untersuchung über den menschlichen Verstand."

Hume will die Kräfte des menschlichen Geistes und die Grenzen der Erkenntnißfähigkeit desselben genauer untersuchen. Er unterscheidet zu dem Ende zwischen Eindrücken und Ideen. Erstere unterscheiden sich von letzteren durch ihre Stärke und Lebendigkeit; die Thätigkeit des Denkens besteht im Nachbilden und Combiniren desjenigen Materials, welches ihm durch die Eindrücke geliefert wird. Die Sinne haben das Vermögen der Perception und, indem das Denken den percipirten Stoff verarbeitet, sind sämmtliche Ideen weiter Nichts, als Abdrücke von Perceptionen. — Der gesammte Inhalt unserer Erkenntniß besteht einerseits aus Beziehungen zwischen Ideen und andererseits aus Thatsachen. Auf den Beziehungen zwischen Ideen beruht die Mathematik; diese kann den Beweis ihrer Sätze a priori führen; sie kann bei der Construction derselben ganz davon absehen, ob sie in Wirklichkeit existiren, oder nicht. Die Thatsachen dagegen lassen sich nicht aus bloßen Begriffen erweisen; denn bei ihnen ist unter allen Umständen das Gegentheil eben so gut möglich; wenigstens können wir die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht darthun. Indem wir die Thatsachen wahrnehmen, stellen wir dieselben unter den Gesichtspunkt der Wirkung und suchen zu dieser die nothwendige Ursache; wir schließen also von ersterer auf letztere. Da sich nun aber alle Schlüsse auf das Causalitätsverhältniß stützen, so thut es, um einen genauen Einblick in die Wahrheit unserer Erkenntniß zu gewinnen, vor allem Noth, jenes Verhältniß genauer zu untersuchen. — Der Causalnexus beruht nicht auf Schlüssen a priori, sondern auf der Erfahrung. Letztere aber zeigt uns keine nothwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, sondern immer nur empirisch die fortwährende Aufeinanderfolge zweier verschiedener Erscheinungen. Ursache und Wirkung sind vollständig von einander verschieden; wir bilden den Begriff eines nothwendigen Zusammenhanges, indem wir die Erfahrung machen, daß gewisse Erscheinungen fortwährend auf einander folgen. Diese Nothwendigkeit ist unser subjectives Gedankending; wir haben durchaus nicht das Recht, sie auch von den Objecten auszusagen. Wir

Digitized by Google

gewöhnen uns durch fortwährendes Wahrnehmen die eine Erscheinung aus der andern abzuleiten, bei dem Eintreten der einen die andere, als ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten; aber die innere, verborgene Kraft, welche das Eine aus dem Andern hervorgehen läßt, bleibt uns vollständig problematisch. Die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß besteht darin, die verschiedenen empirisch gefundenen Ursachen einzelnen allgemeinen, freilich ebenfalls auf empirischem Wege erlangten Ursachen, unterzuordnen. Von eigentlichem Wissen kann demnach nicht die Rede sein. Das Wissen ist ein Glauben. Was diesen Glauben zu einem unumstößlichen macht, ist eben die Unmöglichkeit des Wissens. Der Glaube kann durch die größere oder geringere Stärke der Eindrücke momentan wohl stärker oder schwächer werden, nicht aber ganz aufhören. Wie die Existenz der körperlichen Welt nur auf dem Glauben beruht, ebenso verhält es sich mit dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit, u. s. w.; es darf von dem empirisch Gegebenen nicht auf eine transcendente Ursache desselben geschlossen werden.

§. 42.

Beurtheilung.

Während der Empirismus behauptet, das Wissen sei nur aus der Erfahrung möglich, behauptet Hume: „Es giebt leider nur ein erfahrungsmäßiges und eben deßhalb im Grunde genommen kein Wissen.“ Die Erfahrung ist nicht im Stande, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zu liefern; das wahre Wissen aber kann nur auf diesem Grunde beruhen. Hume läßt sich mit Berkeley in Zusammenhang stellen. Wie diesem die Ideen beziehungslos auseinander fallen und nur in einer äußeren Ursache ihre Verknüpfung finden, so liegen nach jenem die Gegenstände der Erfahrung beziehungslos neben einander. Es giebt im Bereiche derselben keine nothwendige Vermittelung und Aufeinanderfolge; der Causalitätsbegriff beruht auf der Täuschung subjectiver Gewohnheit; er hat keine objective Gültigkeit. Der Glaube, welcher an die Stelle des Wissens tritt, idealisirt die Welt in ähnlicher Weise, wie Berkeley; denn wenn auch die Erfahrung als die unerläßliche Bedingung für den Inhalt des Geistes erscheint, so giebt doch der Glaube den Dingen dadurch ihre Wirklichkeit, d. h. ihre Wirklichkeit für's Subject, daß er sie so auffaßt, wie sie ihm erscheinen. Was er in objectiver Beziehung bezweifelt, das wird ihm in subjectiver Beziehung zur Gewißheit. Wie das Denken einerseits die Möglichkeit der Erkenntniß verneint, so verlegt es dieselbe andererseits in's Subject und macht dadurch das Sein der Dinge von dem

Digitized by Google

subjectiven Fühlen, Meinen und Glauben abhängig. Es liegt der Philosophie Hume's ein unstätes Hin- und Herschwanken zwischen der Bedeutung der Erfahrung, also der Abhängigkeit des Subjects von den Dingen, und der Bedeutung des Subjects, also der Abhängigkeit der Dinge von diesem, zu Grunde.

Der Dogmatismus erbaute seine Systeme auf der Voraussetzung, daß das Denken die Wahrheit erkennen könne. Hume stellt diese Voraussetzung in Frage, indem er den Begriff der Causalität als ein Problem hinstellt. Der Idealismus hat kein Recht, den Satz des zureichenden Grundes als ein Dogma der Vernunft hinzustellen; denn die Causalität ist kein Vernunftbegriff, welcher sich mit objectiver Gültigkeit auf die Erscheinungen anwenden läßt. Aber auch der Empirismus befindet sich im Irrthum, wenn er auf Grund der Erfahrung die Causalität als bestimmendes Gesetz der Dinge auffaßt. Weder durch die Vernunft, noch durch die Erfahrung kann jemals begriffen werden, wie eine Erscheinung eine andere zu begründen vermag. Die Causalität ist nicht ein Wissen, welches auf der Erfahrung beruht, sondern ein erfahrungsmäßiges unerwiesenes Fürwahrhalten, ein Glauben. Die Sätze der Mathematik, welche allein unzweifelhafte Gewißheit haben, beruhen auf analytischen Urtheilen, d. h. auf einer Zergliederung und Entfaltung dessen, was a priori im Verstande gegeben ist; Erfahrungsurtheile könnten nur synthetische sein, d. h. solche, in denen das Subject zu dem Gegenstande der Erfahrung etwas nicht unmittelbar in demselben Enthaltenes, aber doch von ihm Geltendes hinzubrächte, z. B. zu dem Begriffe des Körpers die Schwere: es ist die nothwendige, allgemeingültige Bestimmung des Steines, dem Mittelpunkte der Erde zuzustreben; cfr. §. 44 und 45. Aber diese Urtheile sind aus den angeführten Gründen unmöglich.

Offenbar erinnert Hume durch seine Erklärung, daß das Wissen unmöglich sei, an die Sophisten der alten Philosophie. Aber seine Verwandtschaft mit letzteren ist doch eine rein äußerliche. Während die Sophisten die Unmöglichkeit des Wissens einfach behaupten, oder durch Scheingründe darthun, sucht Hume dieselbe mit tiefgehenden, philosophischen Gründen zu erweisen. Seine Reflexionen sind epochemachend für den Verlauf der philosophischen Entwickelung; sie sind es, welche den bahnbrechenden Genius der neuern Philosophie zuerst aus dem dogmatischen Schlummer geweckt haben. Daß der Skepticismus nur ein Uebergangsstadium ist, daß er nur ein Problem aufstellen kann, welches

Digitized by Google

das Vergangene zweifelhaft macht, welches aber auch zugleich auf die Forderung seiner Lösung, und damit auf das positive Hinausgehn über das Vergangene mit Energie hinweist, liegt in der eigenen Natur desselben. Kant hat das Problem ergriffen und gelöst; diese Lösung ist von solcher Wichtigkeit, daß wir mit ihr, nicht unvorbereitet auf das, worum es sich handelt, in eine neue Periode der Geschichte der Philosophie hineintreten. Aus dem Skepticismus erwächst der Kriticismus mit seinen überaus wichtigen, positiven Resultaten.

II. Periode.

Die kantische und nachkantische Philosophie.

I. Abschnitt.

Kant.

§. 43.

Leben und Schriften.

Immanuel Kant wurde zu Königsberg am 22. April 1724 geboren und starb daselbst am 12. Februar 1804. Nachdem er sich auf dem Collegium Fridericianum die nöthigen Vorkenntnisse erworben hatte, bezog er im Jahre 1740 die Universität seiner Vaterstadt, um sich dem Studium der Philosophie, Mathematik und Theologie zu widmen. Nach Beendigung der Universitätsstudien bekleidete Kant 9 Jahre lang das Amt eines Hauslehrers und begann sodann im Jahre 1755 an der Königsberger Universität seine Vorlesungen über mathematische und philosophische Disciplinen. Er wurde erst im Jahre 1770 zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt und bekleidete diese Professur bis 1797, in welchem Jahre er sich durch Altersschwäche zum Aufgeben derselben bewogen fand.

Kant's Werke sind herausgegeben von G. Hartenstein, Leipzig 1838—39, C. Rosenkranz und F. W. Schubert, Leipzig 1838—42, und in chronologischer Ordnung der Schriften ebenfalls von G. Hartenstein, Leipzig 1867—69.

Die ersten Schriften Kant's bewegen sich in dem Ideenkreise der leibnitz-wolffischen Philosophie; nur selten treten selbstständige Gedanken hervor. Dahin gehören: Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte, 1747. Kant sucht hier zu beweisen, daß für die-

Digitized by Google

jenige Kraft, welche nur auf äußern Ursachen beruhe und mit dem Verschwinden derselben aufhöre, das cartesianische Kraftprinzip (Stoß) gelte, während auf die lebendige, sich selbst fortwährend erhaltende, Kraft das leibnitz'sche Kräftemaß Anwendung finde. — Ferner: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, worin Kant die mechanische und teleologische Naturbetrachtung zu vereinigen sucht. Gott ist der unendliche Verstand, welcher die Beschaffenheiten der Dinge so eingerichtet hat, daß dieselben in Beziehung zu einander stehen und eben deßhalb nothwendiger Weise schöne und harmonische Verbindungen hervorbringen. Sodann: die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1762. — Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763. — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763. Da es unmöglich ist, daß Nichts existirt, so muß Etwas in absolut nothwendiger Weise existiren; wollte man es für möglich halten, daß Nichts existire, dann würde man damit die Möglichkeit der Existenz überhaupt in Frage stellen, was offenbar unmöglich ist. Weil nun die Existenz überhaupt unzweifelhaft gewiß ist, so muß es einen Realgrund geben, welcher die Möglichkeit des Existirenden in sich enthält. Dieser Realgrund aber kann nur in Gott, dem allerrealsten, ewigen, unveränderlichen, mit Verstand un Willen begabten Wesen gefunden werden. — Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766. Kant stellt sich hier zum ersten Male mit der wolffischen Philosophie in Opposition und neigt sich zum hume'schen Skepticismus hin. — De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770, in welcher Schrift bereits derjenige Theil der Kritik der reinen Vernunft vorbereitet wird, welcher vom Raume und von der Zeit handelt.

Grundlegend für die eigentlich selbstständige Philosophie Kant's sind folgende Schriften: Kritik der reinen Vernunft, 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786. Kritik der praktischen Vernunft, 1788. Kritik der Urtheilskraft, 1790. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793.

Um einen übersichtlichen Blick in das Wesen der kantischen Philosophie zu gewinnen, werden wir vornehmlich die drei genannten Kritiken ins Auge zu fassen haben.

Digitized by Google

I. Kritik der reinen Vernunft.

§. 44.

Aufgabe.

„Es ist ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation ihr Gebäude so früh wie möglich, fertig zu machen und hintennach erst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei.“ Kant will vor allen Dingen den festen Grund suchen, auf dem das Gebäude unzweifelhafter Wahrheitserkenntniß aufgebaut werden kann. Um diesen Grund zu finden, gilt es, die Wege des Dogmatismus und Empirismus zu verlassen; aber auch der Skepticismus führt nicht zum Ziele; denn er beschränkt sich auf den Nachweis, daß die zur Erkenntniß der Wahrheit angestellten Versuche ungenügend sind. Das Denken muß sich zunächst auf sich selbst richten (cfr. I. Hälfte §. 25); es muß den Ursprung und den Umfang der menschlichen Erkenntniß einer genauen Untersuchung unterwerfen, um auf diese Weise zu erfahren, mit welchen Mitteln das Denken an die Erkenntniß der Dinge herantritt und wie weit diese Mittel reichen. Unser Philosoph bezeichnet diese ihm eigenthümliche Richtung mit dem Namen Kriticismus; derselbe ist, insofern er die Möglichkeit einer das Gebiet der Erfahrung überschreitenden Erkenntniß prüft, transcendentaler Idealismus. Die eigentliche Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft nun besteht in der Beantwortung der Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Suchen wir uns diese Frage ihren einzelnen Bestandtheilen nach klar zu machen!

In jedem Urtheile werden Subject und Prädikat in ein bestimmtes Verhältniß zu einander gestellt. Dieses Verhältniß ist auf zweierlei Art möglich: Entweder gehört das Prädikat in der Art zum Subjecte, daß es in demselben versteckter Weise enthalten ist, oder, das Prädikat steht zwar mit dem Subjecte in Verknüpfung, liegt aber im Uebrigen ganz außerhalb desselben. Die Urtheile der ersten Art sind analytische, die der zweiten synthetische. Um ein analytisches Urtheil zu erhalten, hat man bloß nöthig, den Begriff des Subjects durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zu zerfällen. Ein solches Urtheil drückt z. B. der Satz aus: alle Körper sind ausgedehnt; denn der Begriff der Ausdehnung ist eine wesentliche Bestimmung des Körpers, welche sich aus der näheren Betrachtung desselben von selbst ergiebt. Der Satz dagegen: alle Körper sind schwer, drückt ein synthetisches Urtheil aus; denn der Begriff der Schwere

Digitized by Google

läßt sich nicht durch Zergliederung des Begriffs des Körpers gewinnen; das Prädicat ist demnach etwas ganz Anderes, als das, was in dem Begriffe des Subjects überhaupt gedacht werden kann. Durch analytische Urtheile kann unsere Erkenntniß nicht erweitert werden; dieselben sind zwar höchst wichtig, aber nur, insofern sie zur vollen und klaren Deutlichkeit der Begriffe führen, das, was in denselben enthalten ist, voll und klar durchschauen lassen. Die wissenschaftliche Erkenntniß kann sich nur auf synthetische Urtheile gründen, und zwar auf synthetische Urtheile a priori. Urtheile a posteriori sind Erfahrungsurtheile, während Urtheile a priori im strengsten Sinne von aller Erfahrung schlechthin unabhängig sind. Die letzteren Urtheile können indeß im weiteren Sinne auch auf der Erfahrung beruhen, indem zwar nicht das in ihnen ausgesprochene Urtheil selbst, wohl aber dasjenige, worauf jenes Urtheil beruht, aus der Erfahrung geschöpft ist. Wenn ich z. B. den Begriff des Körpers in alle seine Merkmale zerlege und mit diesen Merkmalen immer auch den Begriff der Schwere verbunden finde, so schließe ich aus der Erfahrung, daß der Körper schwer ist, ich vollziehe also die Syntesis zwischen Subject und Prädikat auf Grund der Erfahrung. Demnach hat man zwischen synthetischen Urtheilen a posteriori und a priori zu unterscheiden, wohingegen die analytischen Urtheile sämmtlich Urtheile a priori sind. Denn wenn auch bei dieser Art von Urtheilen der Begriff des Subjects durch die Erfahrung gewonnen wird, so ist doch bei den Urtheilen selbst, d. h. bei dem Zerlegen des Subjects in seine Merkmale, die Erfahrung nicht weiter nöthig.

Bei den synthetischen Urtheilen a priori im absoluten Sinne fehlt das Hülfsmittel der Erfahrung ganz und gar. In ihnen wird die Synthesis ohne alle Erfahrung vollzogen. Eben deßhalb aber sind diese Urtheile nothwendig und wirklich allgemein; denn die Erfahrung ist nicht im Stande, Nothwendigkeit und wirkliche Allgemeinheit zu begründen. „Wie komme ich z. B. dazu, in dem Satze: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursachen, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu gehörig zu erkennen? Das kann nicht auf Grund der Erfahrung geschehen, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Be-

Digitized by Google

griffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt." Die Möglichkeit der theoretischen Wahrheitserkenntniß hängt demnach von der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori ab. Das Denken sagt Etwas vom Objecte aus, was dem Subjecte zukommt und zwar so, daß diese Aussage mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit verbunden ist. Hat das Denken hierzu ein Recht? Diese Frage ist entschieden zu bejahen; es giebt wirklich synthetische Urtheile a priori. Dahin gehören z. B. die meisten mathematischen Urtheile; ebenso ist die Naturwissenschaft im Besitze derselben: z. B. bei allen Veränderungen bleibt die Quantität der Materie dieselbe; auch die metaphysischen Sätze beruhen auf solchen Urtheilen, wie z. B. der eben erwähnte Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. Ist nun das Vorhandensein synthetischer Urtheile a priori unzweifelhaft, dann fragt es sich: Wie sind dieselben möglich? Hier kommt dasjenige zur Untersuchung, was wir in §. 24 dieser Abtheilung andeuteten. Indem das Denken, also das Subject, seinem eigenthümlichen Wesen nach untersucht wird, wird zugleich die Frage beantwortet, wie das Verhältniß des Subjects zum Objecte und des Objects zum Subjecte beschaffen ist und in wiefern beide für einander da sind. Die Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, deckt sich demnach mit jener anderen: „Wie ist die Erkenntniß überhaupt möglich?"

Kant theilt die Kritik der reinen Vernunft in Elementarlehre und Methodenlehre; die erstere zerfällt in transcendentale Aesthetik und transcendentale Logik, welch' letztere sich dann wieder in die beiden Theile: transcendentale Analytik und transcendentale Dialectik spaltet.

§. 45.

Transcendentale Aesthetik.

„Alle Gegenstände werden uns vermittelst der Sinnlichkeit gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht und von ihm entspringen Begriffe." Es giebt demnach zwei Quellen der Erkenntniß, die Sinnlichkeit und den Verstand. Jene ist die Fähigkeit, von den Gegenständen afficirt zu werden und eben hierdurch Vorstellungen zu empfangen, während der Verstand das Vermögen der Spontaneität des Erkennens besitzt, d. h. das Vermögen, Begriffe zu bilden, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Da uns indeß die Gegenstände nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden, so muß sich das Denken stets auf Anschauungen, mithin auf Sinnlichkeit beziehn.

Digitized by Google

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Antwort: Sie sind deßhalb möglich, weil die Sinnlichkeit zu der Materie der Empfindung zwei reine Anschauungsformen hinzubringt und weil der Verstand im Besitze reiner, durch ihn selbst erzeugter, Erkenntnißformen ist, welche dem objectiv gegebenen Stoffe der Erkenntniß in der Weise entsprechen, daß letzterer jene Formen nicht nur mit objectiver Wahrheit auf sich anwenden läßt, sondern, daß sogar die Möglichkeit des Bestehens der Erkenntnißobjecte von den Erkenntnißformen abhängt. Die Seele ist keine „leere, unbeschriebene Tafel;" sie hat vielmehr, abgesehen von aller Erfahrung, Fähigkeiten in sich, denen sich das in der Erfahrung Gegebene fügen muß. Wir haben hierbei indeß vorläufig festzuhalten (cfr. §. 46), daß die Erkenntnißobjecte nur insofern in Betracht kommen, als sie uns erscheinen, vermöge der Receptivität der Sinnlichkeit Vorstellungen für uns sind. Was die Dinge im transcendentalen, über die Erfahrung hinausgehenden Sinne an sich sind, entzieht sich, wie wir sehen werden, unserer Erkenntniß überhaupt.

Die transcendentale Aesthetik nun isolirt die Sinnlichkeit, indem sie Alles absondert, was der Verstand dabei denkt, damit Nichts, als empirische Anschauung übrig bleibe. Von dieser wird sodann noch Alles, was zur Empfindung gehört, abgetrennt, um die reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen zu gewinnen. Es giebt zwei reine Anschauungsformen als Prinzipien der Erkenntniß a priori, nämlich den Raum und die Zeit. Wir stellen uns die Gegenstände insgesammt im Raume vor; durch ihn wird die Größe, Gestalt und das gegenseitige Verhältniß derselben bestimmt. In der Zeit dagegen schaut das Gemüth sich selbst, seinen innern Zustand an; es gewinnt dadurch zwar keine Vorstellung von der Seele selbst, als einem Objecte; aber es merkt doch, daß Alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Der Raum ist die Form des äußern, die Zeit die des innern Sinnes. Sind denn nun Raum und Zeit Realitäten? Würden sie den Dingen auch dann zukommen, wenn dieselben nicht angeschaut würden? Nein, Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen a priori, also unabhängig von aller Erfahrung. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen wäre; die Vorstellung des Raumes muß vielmehr immer schon zu Grunde liegen, um gewisse Empfin-

Digitized by Google

dungen als an verschiedenen Orten seiend vorstellen zu können. Der Raum ist so weit davon entfernt, von den Erscheinungen abhängig zu sein, daß er vielmehr als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen anzusehen ist. Darauf, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung a priori ist, gründet sich die Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction a priori. Denn, wäre der Raum von der Erfahrung abhängig, dann würden jene ersten Grundsätze Wahrnehmungen sein und mithin der nothwendigen Gewißheit ermangeln. Man kann sich nur einen Raum vorstellen; redet man von vielen Räumen, so versteht man darunter nur Theile dieses einen Raumes. Allen Begriffen von Räumen liegt nothwendig die eine aprioristische Anschauung des Raumes zu Grunde. Der Raum ist also die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein die äußere Anschauung möglich ist. Weil nun aber die Receptivität des Subjects allen Anschauungen der Objecte vorhergeht, so muß auch die Form aller Anschauungen als deren Bedingung nothwendig allen wirklichen Wahrnehmungen vorhergehen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein. Der Raum ist demnach nicht Etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt; sobald die Dinge durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. h. ohne Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit zu nehmen, ist der Raum als die reine Idealität festzuhalten. Er hat Realität, objective Gültigkeit, insofern uns die Dinge erscheinen, Gegenstände unserer Sinnlichkeit sind. Die Dinge müssen, um zu erscheinen, die reine Form der Anschauung annehmen, mit welcher das der Receptivität fähige Subject an sie herantritt.

Wie es sich mit dem Raume verhält, so verhält es sich auch mit der Zeit. Die transcendentale Idealität und empirische Realität derselben wird auf eine ganz ähnliche Weise dargethan. Die Zeit ist lediglich eine subjective Bedingung unserer Anschauung und an sich, außer dem Subjecte, Nichts. Wir können nicht sagen: Alle Dinge sind in der Zeit; denn bei dem Begriff der Dinge überhaupt wird von aller Anschauung abstrahirt; diese aber ist die eigentliche Bedingung, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wohl aber kann mit objectiver Richtigkeit gesagt werden: alle Dinge als Erscheinungen, Gegenstände der sinnlichen Anschauung, sind in der Zeit. Die Zeit hat Realität, objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden; Alles, was sich uns in der Erfahrung darbietet, steht unter der Bedingung der Zeit. Da nun aber auch alle Vorstellungen,

Digitized by Google

die sich zunächst nur auf äußere Gegenstände beziehn, doch zugleich Bestimmungen des Gemüths sind und mithin zum innern Zustande gehören, so ist die Zeit eine Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt; denn der innere Zustand gehört unter die formale Bedingung der innern Anschauung, also der Zeit. So ist die Zeit die unmittelbare Bedingung der innern und eben dadurch mittelbar die Bedingung auch der äußern Erscheinungen. — Das Resultat der transcendentalen Aesthetik ist demnach: „Alle unsere Anschauung ist Nichts, als Vorstellung von Erscheinung; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, auch sind ihre Verhältnisse nicht so an sich selbst beschaffen, wie sie uns erscheinen. Wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit unserer Sinne aufhöben, so würden alle Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden; dieselben können als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren." Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl. Seite 42.

§. 46.

Gedanken über die transcendentale Aesthetik.

Man hat mit Recht gesagt, die transcendentale Aesthetik sei das eigentlich Epochemachende in der Philosophie Kant's. Indem Raum und Zeit als reine Anschauungen a priori gefaßt werden, werden sie als solche bei der Wahrnehmung eines jeden einzelnen Dinges vorausgesetzt. Sie sind Functionen des subjectiven Geistes, also von transcendentaler Idealität; ihre objective Realität ist von unserer Sinnlichkeit abhängig; denn dieselbe kommt nur dadurch zu Stande, daß die Dinge uns erscheinen, sich als Gegenstände unserer Wahrnehmung darbieten. Indem Raum und Zeit sich zu den einzelnen Räumen und Zeiten nicht wie die Gattungen zu den Arten, sondern vielmehr, wie das Ganze zu den Theilen verhalten, also überhaupt keine Gattungsbegriffe sind, bringt das Subject dieselben als subjective Bedingungen der Erscheinung zu den Dingen hinzu und läßt somit die Dinge in die Erscheinung treten, — freilich nicht die Dinge an sich, sondern nur, insofern dieselben für unsere Sinnlichkeit als Erscheinungen da sind. — Das hierbei vielfach obwaltende Mißverständniß, als ob die Dinge dadurch zum bloßen Scheine würden, hinter dem überhaupt keine Realität verborgen läge, bedarf kaum der Widerlegung; denn Schein und Erscheinung bezeichnen durchaus nicht dasselbe. Das unerkennbare Ding an sich erscheint uns und ist als Erscheinung für uns etwas durchaus Reales, obschon das eigenthümliche Wesen des Dinges, welches die von

Digitized by Google

unserer Sinnlichkeit recipirte äußere Erscheinung bewirkt, welches also gewissermaßen die Energie der Erscheinung ist, sich unserer Erkenntniß entzieht. Auch jene Meinung, wonach Kant bei der subjectiven Fassung von Raum und Zeit doch die Frage, ob nicht neben der subjectiven Fassung auch die objective bestehen könne, offen gelassen haben soll, widerlegt sich aus dem innern Geiste der kantischen Philosophie von selbst. Wie hätte unser Philosoph den Satz aussprechen können, daß Raum und Zeit verschwinden würden, falls wir unser Subject, oder auch nur die Beschaffenheit unserer Sinne überhaupt aufhöben, wenn er die Bejahung jener Frage auch nur im Entferntesten für möglich gehalten hätte! Es heißt, Etwas in die kantische Philosophie hineintragen, wenn man Raum und Zeit irgendwie anders, als im Sinne des transcendentalen Idealismus auffassen will.

Eine andere Frage freilich ist die, ob Kant Recht daran thut, Raum und Zeit als reine Anschauungen a priori aufzufassen? Wir wollen diese Frage nicht in dem Sinne aufgeworfen wissen, ob Raum und Zeit nicht ursprünglich subjectiv und objectiv zugleich seien, sondern vielmehr in dem Sinne, ob nicht die ursprüngliche Subjectivität von Raum und Zeit objectiv werde? Das Ding an sich ist unsichtbar und hat mit Raum und Zeit Nichts gemein. Aber, es erscheint doch; die äußere Erscheinung hängt mit dem innern Wesen auf's Unzertrennlichste zusammen, bekommt von demselben ihre Realität und Wirklichkeit; denn sonst wären ja alle unsere Erscheinungen in der That wesenloser Schein. Das Ding hat demnach seine reale äußere Erscheinung durch das Ding an sich, d. h. durch das innere verborgene Wesen. Auf letzteres sind die reinen Anschauungsformen a priori nicht anzuwenden; dieselben gelten nur von der Erscheinung als deren Bedingungen und zwar, als deren Bedingungen für uns. Unser Subject ist so beschaffen, daß ihm die Dinge im Raume und in der Zeit erscheinen. Mag uns also das Ding an sich noch so unerkennbar und verborgen sein, das Eine wissen wir, nämlich daß es sein eigenthümliches Wesen verwirklicht, indem es in die Erscheinung tritt. Mit der Erscheinung aber tritt es in den Raum, als die Form seiner Existenz. Indem Kant Raum und Zeit als die subjectiven Bedingungen der Erscheinung überhaupt auffaßt, steht er, wie ein schöpferischer Geist über dem All der Dinge. Sein Grundsatz, wonach Raum und Zeit reine Anschauungsformen a priori sind, bleibt bestehen. Raum und Zeit sind die ursprünglichsten subjectiven Bedingungen für die Welt der Erscheinungen; aber, in den Erscheinungen selbst werden Raum und Zeit

Digitized by Google

objectiv; das, was erscheint, steht unter den Gesetzen des Raumes und der Zeit. Wenn nun Kant behauptet, daß mit dem Verschwinden unseres Subjectes auch Raum und Zeit verschwinden würden, wenn er mithin Raum und Zeit von unserer Subjectivität durchaus abhängig macht, so ist dabei zu beachten, daß er nur dann das Recht zu dieser Behauptung haben würde, wenn es für ihn kein Ding an sich gäbe, wenn also die uns erscheinenden Dinge das was sie sind, lediglich dem sie wahrnehmenden Subjecte zu verdanken hätten, und nicht jenem unerkennbaren, unter der äußeren Hülle verborgenen, Etwas. Dieses Etwas hat keine Anschauungen a priori; aber es läßt, indem es die Erscheinung bewirkt, in eben dieser Erscheinung einen bestimmten Raumtheil wirklich werden. Das würde auch der Fall sein ohne unser Subject, aber nicht ohne ein Subject überhaupt, d. h. nicht, ohne unter dem Einfluß einer rein a priori anschauenden Intelligenz zu stehen, welche Raum und Zeit nicht nur vor aller Erscheinung als deren Bedingungen erkennt, sondern welches auch den Dingen als innere Wesensbestimmtheit die Nothwendigkeit einprägt, im Raume und in der Zeit zu erscheinen. Mit anderen Worten: die Dinge erscheinen im Raume und in der Zeit; Raum und Zeit sind für uns die reinen Anschauungsformen a priori, die Bedingungen, welche für uns die Erscheinung der Dinge ermöglichen. Diese reinen Anschauungsformen sind aber zugleich die Bedingungen für die Möglichkeit der Erscheinung überhaupt; als solche aber sind es nicht unsere reinen Anschauungsformen; denn Raum und Zeit sind unabhängig von unserm Subjecte in den Dingen wirklich. Folglich müssen Raum und Zeit als subjective Functionen der Erscheinungswelt vorhergehen und zwar in einem Subjecte, welches den Dingen an sich die nothwendigen Gesetze der Erscheinung in Raum und Zeit einprägt, welches also mit schöpferischer Kraft begabt ist. Diese Intelligenz an sich darf nicht mit der transcendentalen Apperception (vergl. die Anmerkung) identificirt werden; denn diese ist nicht schöpferisch; die Erkenntnißformen im Geiste des Menschen sind nur auf einen gegebenen Stoff anwendbar. Jene Intelligenz ist ideell, insofern sie die Dinge anschaut; aber sie macht das, was sie ideell anschaut, zugleich real, läßt es in die Erscheinung und damit in den Raum und die Zeit treten, macht es also zu etwas Räumlichem und Zeitlichem. Daß die Dinge räumlich und zeitlich werden, ist die That dieser Intelligenz. Der menschliche Geist ist derselben nur in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntniß gleich. Die Dinge werden nur dadurch erkannt, daß ihr Sein,

Digitized by Google

ihr Wesen, erkannt wird. Kant faßt die Erkenntniß abstract, läßt den Inhalt derselben außer Acht. Eben deßhalb können die Dinge auch nur als Erscheinungen in Betracht kommen. Ueber diese geht Kant nicht hinaus; er hält seine wichtige Entdeckung mit Einseitigkeit fest und läßt den Erscheinungen die allgemeine Realität durch das Ding an sich zukommen.

So sehr demnach mit Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit festzuhalten ist, eben so sehr ist darauf zu achten, daß die ursprünglich subjectiven Functionen nothwendiger Weise objectiv real werden, nicht bloß empirisch, sondern wirklich real. Daß sie ursprünglich subjectiv sind, ist der eigentliche Kern und Mittelpunkt der kantischen Meinung. Die Möglichkeit ihrer objectiven Wirklichkeit zuzugeben, müßte ihn eigentlich das Ding an sich zwingen; denn das Ding an sich ist das der Erscheinung zu Grunde liegende Reale, also etwas Wirkliches, welches zwar keine Anschauung a priori hat, aber doch eine bestimmte Raumgestalt hervorbringt. Indem die reale Bedeutung des Dinges an sich einerseits zugegeben, andererseits aber wieder vernachlässigt wird, gewinnt das erkennende Subject in Bezug auf die Erkenntnißformen a priori eine Bedeutung, welche eben jenes Unbekannte, aber doch Reale, sofort wieder in Frage stellt. Das Denken erkennt jene Formen als die nothwendigen subjectiven Bedingungen aller Erscheinung; aber das Subject vindicirt sich den alleinigen Besitz derselben in einer solch' schroffen Einseitigkeit, daß es die ganze Wirklichkeit von sich abhängig macht. Kant hebt zwar hervor, daß die Formen der Anschauung des Raumes und der Zeit nur für den Menschen Geltung haben; aber wenn er mit dem Verschwinden des Subjectes, und zwar des menschlichen Subjectes, alle Beschaffenheit und alle Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit verschwinden, mithin nur die Dinge an sich, jene durchaus unbekannten Factoren, übrig läßt, so geht daraus klar und deutlich hervor, daß das Subject auf Kosten der Dinge an sich alle Wirklichkeit in sich hinein verlegt; denn wo bleiben die Dinge an sich ohne ihre Erscheinung; was sind dieselben ohne letztere? — Wesenlose Gedankendinge! — „Was die Dinge an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden," freilich; — aber sie sind doch eben der Grund der Erscheinungen; die Erscheinungen aber sind im Raume und in der Zeit und zwar unabhängig von den Anschauungsformen des Menschen. Dennoch sind Raum und Zeit unmöglich ohne jene Anschauungsformen a priori; folglich müssen dieselben in einem Subjecte vorhanden sein,

Digitized by Google

welches dem die Dinge an sich erkennenden Subjecte gleich ist. Die Dinge an sich werden nur von einem Geiste erkannt, welcher mit dem Denken derselben zugleich auch deren Wirklichkeit schafft; ebenso sind Raum und Zeit als subjective Bedingungen der Erscheinung ursprünglich nur in einem Geiste wirklich, welcher dieselben, indem er sie als eben jene Bedingungen erkennt, als bestimmendes Gesetz in die Dinge hineinverlegt und auf diese Weise objectiv werden läßt.

Das Ding an sich soll ein bloßer Grenzbegriff sein; aber, wenn das Eine nicht festgehalten wird, nämlich der factische Zusammenhang zwischen dem Dinge an sich und der Erscheinung desselben, wodurch allein die Realität der letzteren erwirkt wird, dann sind die Dinge in der That weiter Nichts, als wesenloser Schein und die kantische Welt ist ein nichtiges Gedankending. Wird dagegen mit dem factischen Bestehen jenes Zusammenhanges wirklich Ernst gemacht, dann wird man zu dem in Vorstehendem entwickelten Ideengange fortgetrieben.*)

---

*) Man vergleiche zu dem Vorhergehenden Kritik der rein. Vern. II. Theil 1. Abtheilung II. Buch, 3. Hptst.: „Wenn uns die Sinne Etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i. es muß eine Erkenntniß möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen." Pag. 244, 1. Aufl.

„Das transcendentale Object bedeutet ein Etwas = x, wovon wir gar Nichts wissen, noch überhaupt wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception, d. h. des reinen, unwandelbaren Selbstbewußtseins, zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transcendentale Object läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann Nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist." Pag. 250.

„Es folgt auf natürliche Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung, daß ihr Etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung Nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß." Pag. 251.

„Der Begriff eines Noümenon ist bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleich-

Digitized by Google

§. 47.

Außer durch Anschauungen kann nur durch Begriffe erkannt werden. Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe dagegen auf Functionen. Unter Function ist die Einheit der Handlung zu verstehn, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Die Möglichkeit der Function folgt aus der Spontaneität des Denkens. Der Verstand nämlich ist das Vermögen, zu urtheilen; kraft eben jener Spontaneität gebraucht er eine höhere Vorstellung, um derselben die gegebene Vorstellung unterzuordnen. Indem der Verstand auf diese Weise in Begriffen urtheilt, kümmert er sich nicht darum, woher die Begriffe entspringen, ob sie empirische oder reine Begriffe sind. Die formale Logik sieht nicht auf den Inhalt, sondern lediglich auf die Form; sie erkennt ihr Verfahren ohne Weiters als berechtigt an, ohne sich über diese Berechtigung, mithin über ihre objective Gültigkeit Rechenschaft zu geben; damit können wir uns natürlich nicht begnügen. Es gilt, den Verstand darauf anzusehn, ob er im Stande ist, synthetische Sätze rein a priori zu erzeugen. Es will untersucht sein, wie reine Verstandesbegriffe, welche also subjectiver Natur sind, dennoch in der Art objective Gültigkeit haben können, daß durch sie wirkliche Erkenntniß möglich wird. Zu dem Ende muß zunächst das gesammte Verstandesvermögen genau und vollständig zergliedert, analysirt, werden. Sind

---

wohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können. Ein Verstand, vor den das Noümenon gehört, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv durch Categorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst Noümena nennt. Aber, er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken." Pag. 255 ff.

Es geht aus diesen Stellen hervor, daß Kant das Ding an sich als etwas wirklich Reales auffaßt. Er leitet zwar die Empfindung durchaus nicht von dem Eindrucke des Dinges an sich ab; das abzustreiten hätte Fichte nicht nöthig gehabt (II. Einleitung in die Wissenschaftslehre). Die Empfindung correspondirt der Erscheinung, aber die Erscheinung zeigt die Beziehung auf das Ding an sich an. Indem letzteres als bloßer Grenzbegriff aufgefaßt wird, bleibt der Gegensatz zwischen Subject und Object in der That bestehn und das Denken setzt sich selbst Schranken, zu deren Durchbrechung es immer und immer wieder angetrieben wird. Aber es verspart sich das wirkliche Durchbrechen der Schranken für die practische Philosophie.

Digitized by Google

auf diese Weise die reinen Verstandesbegriffe gefunden, dann handelt es sich um die Beantwortung jener schwierigen Frage: wie können dieselben, indem sie das Mannigfaltige synthetisch mit einander verbinden, die Bedeutung objectiver Wahrheit in Anspruch nehmen? Wie kann das Subjective die Bedingung sein für die Möglichkeit des Objectiven?

Um nun zunächst die Kategorien zu entdecken, hat man bloß nöthig, auf die formale Logik zu reflectiren. Es giebt nämlich eben so viele reine Verstandesbegriffe, als es Urtheilsformen giebt. Indem der Verstand in Begriffen die Form eines Urtheils zu Stande bringt, erfüllt er sich zugleich mit transcendentalem Inhalte; d. h. er deutet auf die entsprechende Kategorie hin, welche, obschon sie sein subjectives Eigenthum ist, dennoch für das mannigfaltig Gegebene, worauf sich das Urtheil bezieht, den Werth eines bestimmenden Gesetzes hat.*)

Die Tafel der Urtheile ist folgende:

Quantität:	Qualität:	Relation:	Modalität:
Allgemeine,	Bejahende,	Kategorische,	Problematische,
Besondere,	Verneinende,	Hypotetische,	Assertorische,
Einzelne.	Unendliche.	Disjunctive.	Apodiktische.

Demgemäß gestaltet sich die Tafel der Kategorien, wie folgt:

Quantität:	Qualität:	Relation:	Modalität:
Einheit,	Realität,	Inhärenz und Subsistenz.	Möglichkeit und Unmöglichkeit.
Vielheit,	Negation,	Causalität und Dependenz.	Dasein und Nichtsein.
Allheit.	Limitation.	Gemeinschaft oder Wechselwirkung.	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Diese Eintheilung der Kategorien ist nach Kant eine durchaus systematische, indem sie eben auf einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, beruht. An Aristoteles wird getadelt, daß er die Aufsuchung der Verstandesbegriffe auf gut Glück unternommen habe, also der Vollzähligkeit derselben nicht gewiß sein könne; cfr. I. Hälfte, §. 57. — „Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält und um deren willen

*) Transcendental bedeutet dasjenige, was der Erfahrung vorausgeht, als deren Bedingung, während transcendent das die Grenze der Erfahrung Ueberschreitende bezeichnet.

Digitized by Google

er auch nur ein reiner Verstand ist." Wie die transcendentale Aesthetik die Sinnlichkeit isolirt, um die reinen Anschauungsformen a priori zu deduciren, so isolirt die transcendentale Logik den Verstand, um die reinen Begriffe desselben, das ihm unabhängig von aller Erfahrung zukommende Erkenntnißvermögen, kennen zu lernen.

§. 48.

b. Mit welchem Rechte können die Kategorien auf die Erfahrung angewendet werden?

Die Kategorien sind subjective Bedingungen des Denkens. Wie können dieselben objective Gültigkeit haben, d. h. wie können sie die Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben? Diese Frage beantwortet sich dahin, daß die objective Gültigkeit der Kategorien darauf beruht, daß durch sie allein Erfahrung möglich ist. Die Kategorien nämlich sind als Verstandesbegriffe reine Formen des Denkens; sie müssen unter allen Umständen irgend eine Anschauung, oder Erscheinung zum Inhalte haben, um nicht völlig leer zu sein. Demnach beziehen sie sich insofern auf die Gegenstände, als sie als synthetische Urtheile in Anbetracht der Erscheinungen gebraucht werden. Sie sind von nothwendiger und durchaus allgemeiner Gültigkeit; eben deßhalb sind auch die auf ihnen beruhenden Urtheile nothwendig und streng allgemein. Wird also ein solches Urtheil auf die Erscheinungen angewandt, dann werden letztere durch dasselbe in einer solchen Weise verknüpft, daß auch sie mit derselben Nothwendigkeit an diese Verknüpfung gebunden sind. Alle Erfahrung gründet sich mithin auf die reinen Formen des Denkens; darin liegt aber zugleich, daß sie sicher und untrüglich sein muß, weil die Erfahrung überhaupt nur unter der Bedingung des Vorhandenseins jener reinen Formen möglich ist und weil die Erfahrungsobjecte denselben mit objectiver Wahrheit entsprechen.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen wird uns durch die Sinne gegeben. Können nun aber die Sinne die Verbindungen dieses Mannigfaltigen herstellen? Keineswegs! Die Verbindung geschieht durch den Verstand; wir können uns im Bereiche der Erscheinungen Nichts als verbunden vorstellen, ohne dasselbe schon vorher verbunden zu haben. Die wesentlichen Momente dieses subjectiven Erkenntnißprozesses sind nun folgende: 1) Die Einbildungskraft ist das Vermögen, das uns durch die Sinne Zugeführte zusammen zu setzen und zu verbinden. Diese Verbindung aber kann nur successiv geschehen; die mannigfach verschiedenen Vorstellungen können nicht mit einem Male zusammen, sondern nur so auf-

Digitized by Google

gefaßt werden, daß die eine der andern folgt. Mithin muß die vorhergehende Vorstellung bei der folgenden festgehalten werden, wenn eine vollständige Verbindung Statt finden soll. Das ist dadurch möglich, daß die Einbildungskraft zugleich mit einem Reproductionsvermögen begabt ist. Sind wir denn nun aber sicher, daß dasjenige, was wir jetzt durch die Reproduction zurückrufen, dasselbe ist mit dem vorher Gedachten? Wir können deß sicher sein; denn wir haben das Bewußtsein von der Identität aller unserer Vorstellungen, mögen dieselben in der Einbildungskraft unmittelbar gegeben oder durch die Reproduction zurückgerufen sein. Dieses Bewußtsein ist nun zunächst ein empirisches; es verändert sich mit der Veränderung unserer inneren Zustände, ermöglicht also die wirkliche Einheit der Vorstellung nicht. Aber das empirische, wandelbare Bewußtsein setzt ein reines, unwandelbares voraus. Um a priori mit untrüglicher Sicherheit wissen zu können, daß der vorher vorgestellte innere Zustand mit dem gegenwärtigen wirklich identisch ist, müssen wir im Besitz eines reinen, unwandelbaren Selbstbewußtseins sein, welches den gesammten Complex unserer Vorstellungen mit strenger Nothwendigkeit a priori verknüpft, welches also den obersten Grundsatz alles Erkennens ausmacht. Das Ich bleibt sich unter allen Umständen stets gleich; es ist je und je gleich der Einheit aller Vorstellungen.*)

Ist nun aber mit dem reinen Selbstbewußtsein ein nothwendiges Erkenntnißprinzip a priori gegeben, dann muß auch die Verknüpfung unserer mannigfaltigen Vorstellungen unter der Herrschaft desselben Prinzips stehen. Folglich kann auch die Einbildungskraft nicht ohne Regel und Gesetz, sondern nur nach nothwendigen Bedingungen a priori das Mannigfaltige verbinden und reproduciren. Sie empfängt von dem reinen Selbstbewußtsein, als dem einheitlichen Verknüpfungspunkte aller Vorstellungen, die Regel und Richtschnur ihres Verbindens und Reproducirens.

Da es nun gewisse Regeln und Gesetze des Verstandes a priori giebt, so folgt daraus die Möglichkeit der Erfahrung. Das reine Selbstbewußtsein vereinigt das Mannigfaltige der Erscheinungen und die Formen, deren es sich bei dieser Vereinigung bedient, sind eben die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Es enthält diese Formen

*) Hier ist der vornehmlichste Punkt, an welchem die auf Kant beruhende fichtesche Philosophie einsetzt.

Digitized by Google

a priori in sich als die bestimmenden Gesetze aller Verknüpfung und Verbindung. Die Erfahrung ist demnach ihrem Ursprunge und ihrer Möglichkeit nach von den Kategorien abhängig. Wie das reine Selbstbewußtsein die Erscheinungen vereinigt, so sind sie in Wahrheit objectiv vereinigt. Hume erklärt, die Erkenntniß sei unmöglich, weil der Causalitätsbegriff weder subjective noch objective Gültigkeit habe. Nach Kant ist die Causalität eine Kategorie und enthält als solche die Möglichkeit der Erfahrung; sie ist so weit davon entfernt, aus der Erfahrung geschöpft zu sein, daß sie vielmehr als reiner Erkenntnißbegriff a priori die unerläßliche Bedingung aller Erfahrung ist. „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnißquellen unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit a priori enthalten und wären diese subjectiven Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit wären, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen."

„So übertrieben, so widersinnig es auch lautet zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formellen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung."*)

§. 49.

c. Wie ist es möglich, die Kategorien auf Erscheinungen anzuwenden?

Die Kategorien sind nach dem Prinzip, welches dem urtheilenden Verstande zu Grunde liegt, gefunden. Ebenso ist bewiesen, wie sie allein im Stande sind, die Erfahrung zu ermöglichen und wie die auf ihnen beruhende Erfahrung objectiv wahr ist. Diese Wahrheit folgt daraus, daß das reine Selbstbewußtsein, indem es die Erscheinungen verknüpft, die in ihm liegende Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit auf ~~dasselbe~~ überträgt.

*) Kant nennt die in diesem §. besprochene Frage die Deduction der Kategorien. Die Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung wird von ihm als Synthesis der Apprehention, das Reproduciren der vorhergehenden Vorstellung als Synthesis der Reproduction bezeichnet, während das einheitliche Zusammenfassen des Mannigfaltigen im Bewußtsein Synthesis der Recognition heißt. Das reine Selbstbewußtsein führt den Namen transcendentale Apperception. Der folgende §. handelt nach Kants Terminologie von der Analytik der Grundsätze.

Digitized by Google

Es entsteht nun die weitere Frage, wie die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden sind. Die Beantwortung dieser Frage, mit welcher sich die transcendentale Urtheilskraft zu beschäftigen hat, ist mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden. Soll nämlich ein Gegenstand unter einen Begriff subsumirt werden, dann muß zwischen beiden Gleichartigkeit herrschen. Nun ist aber die Kategorie als reiner Verstandesbegriff mit der empirischen Anschauung durchaus ungleichartig; jene ist reines Denken ohne alle Sinnlichkeit, diese dagegen reine Sinnlichkeit ohne alles Denken. Es muß also ein Drittes aufgesucht werden, welches einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steht. Dieses Dritte ist die Zeit. Die Zeit ist mit der Kategorie gleichartig; denn sie ist reine Anschaungsform a priori; sie ist aber auch mit der Erscheinung gleichartig; denn sie ist in jeder empirischen Vorstellung enthalten. Somit ist die Zeit das transcendentale Schema, in welchem die productive Einbildungskraft die Kategorie gewissermaßen bildlich darstellt und versinnlicht. Jene Einbildungskraft muß hier an die Stelle des reinen Verstandes treten; denn dieser reicht nicht in die Sphäre der Anschauung hinein.

Nach dem transcendentalen Schema nun entspricht der Quantität die Zeitreihe, — der Qualität die Zeiterfüllung, — der Relation die Zeitordnung, — der Modalität der Zeitinbegriff. Jede Erscheinung währt eine gewisse Zeit, erfüllt eine gewisse Zeit, stellt durch ihr Verhältniß zu andern Erscheinungen, welche länger, kürzer, oder gleich lange währen, eine gewisse Zeitordnung her und begreift ihrer Dauer gemäß eine bestimmte Zeit. — Wir müssen hierbei festhalten, daß die Zeit die Form des inneren Sinnes ist und daß die Schemata der reinen Verstandesbegriffe weiter Nichts als Zeitbestimmungen a priori nach bestimmten Regeln, nämlich nach den Kategorien, sind. Letzteren liegt demnach die Tendenz zu Grunde, das Mannigfaltige in dem inneren Sinne und damit auch indirect in der transcendentalen Apperception zur Einheit zusammenzufassen. Auf diese Weise verschaffen sie den Kategorien eine Beziehung auf die Objecte; denn der innere Sinn ist auf die Objecte gerichtet. Indem sie aber auf diese Weise die reinen Verstandesbegriffe an die Sinnlichkeit binden, erhellt hierbei zugleich klar und deutlich, daß die Kategorien nur auf die

Digitized by Google

sinnlichen Erscheinungen anwendbar sind und das Ding an sich in keiner Weise berühren können.

Nachdem nunmehr feststeht, daß die Verknüpfung der Erscheinungen nur durch die Kategorien möglich ist und daß die Erscheinungen durch die Kategorien vermittelst der Schemata vorgestellt werden, so ist der Weg zur Ableitung „der Grundsätze des reinen Verstandes" vollständig gebahnt. Diese Grundsätze sind des Inhalts, daß sie die Kategorien auf alle Erscheinungen ohne Ausnahme anwenden. Während wir im vorhergehenden §. die Möglichkeit der Erfahrung durch die Kategorien nach der subjectiven Seite hin in Erwägung zogen, gilt es jetzt, diese Möglichkeit nach allen Seiten hin nachzuweisen und darzuthun, daß die Verknüpfung der Erscheinungen durch syntetische Sätze a priori ein Natursystem ausmacht, welches aller Naturerkenntniß vorhergeht und demnach in der Natur seine objective Wahrheit findet. Demnach sind die Grundsätze des reinen Verstandes zugleich die Grundsätze aller Naturwissenschaft. Wir schreiben der Natur ihre Gesetze vor, indem diese Gesetze nicht empirisch aufgefunden werden, sondern a priori in unserem Verstande liegen.

Welches sind die Grundsätze des reinen Verstandes? Die Kategorien ermöglichen die Erfahrung; sie sind leer ohne die Gegenstände der Erfahrung. Die Erfahrung setzt die Erfahrungsobjecte voraus; aber die Erfahrungsobjecte sind eben so unmöglich ohne die Erfahrung, was aus dem Vorhergehenden von selbst folgt; sie stehen eben unter den Bedingungen der Erfahrung. Es kommen also bei der Erfahrung zwei Momente in Betracht, 1 die Erscheinungen, 2 die Verknüpfung derselben; die Erscheinungen involviren wiederum zwei Momente, sie werden angeschaut und empfunden, sind also quantitativ und qualitativ bestimmt. Ebenso kommt bei der Verknüpfung der Erscheinungen ein Doppeltes in Betracht; sie stehen in einem nothwendigen Verhältniß untereinander und zu unserem Verstande, haben also eine nothwendige Relation und Modalität; cfr. Kuno Fischer, Kant I, 381 ff. — Demnach giebt nun die Kategorientafel die natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze:

Quantität:	Qualität:	Relation:	Modalität:
Axiome der Anschauung	Anticipation der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate d. empirisch. Denkens

Suchen wir uns die Bedeutung dieser Termini klar zu machen:

I. Alles, was in Raum und Zeit angeschaut wird, ist eine Größe. Größen bestehen aus gleichartigen Theilen; das Hinzufügen des einen Theils

Digitized by Google

zum andern ergiebt die Größe; also sind alle Größen ausgedehnt oder extensiv. Die Axiome der Anschauung beruhen auf dem Prinzip: „Alle Anschauungen sind extensive Größen." Da nun Raum und Zeit reine Anschauungsformen a priori sind, so gilt dasselbe von Allem, was aus diesen Anschauungsformen folgt. Was nicht angeschaut werden kann, ist kein Gegenstand der Erfahrung, also überhaupt nicht; die Atome sind, wenigstens als Gegenstände unserer Erkenntniß, unmöglich.

II. Die Erscheinungen werden empfunden. Der Empfindung muß ein Reales an dem empfundenen Gegenstande entsprechen (realitas phaenomenon); fehlt dies Reale, dann ist die Empfindung = 0, wird also vollständig negirt. Eine extensive Größe kann die Empfindung nicht sein; denn sie erfüllt nur einen Augenblick; aber sie kann zu- und abnehmen, sie kann zwischen den beiden Polen Realität und Negation in verschiedener Stärke vorhanden sein, obschon sie, wie hoch oder niedrig der Grad dieser Stärke auch sein mag, immer ganz und ungetheilt da ist. Man denke z. B. an die Farbe, Wärme, Schwere u. s. w. Daraus folgt, daß die Empfindung eine intensive Größe, oder ein Grad ist und der Grundsatz der Anticipation der Wahrnehmung lautet: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe oder einen Grad." — Demnach muß das, was empfunden wird, unter allen Umständen Realität haben und es giebt folglich keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Das Leere steht mit den Bedingungen der Erfahrung in directem Gegensatze. Wie der Raum ins Unendliche theilbar und mithin eine continuirliche Größe ist, so gilt dasselbe von der Zeit; also sind auch die intensiven Größen, die Grade, eben weil sie sich in der Zeit verändern, continuirliche Größen. Es ergiebt sich also, daß alle Größen, sowohl die extensiven, als auch die intensiven, continuirliche sind.

Weil die beiden bisher besprochenen Grundsätze klar und deutlich darthun, wie die Mathematik mit objectiver Gültigkeit anwendbar ist, so werden dieselben mathematische Grundsätze genannt, während die beiden noch zu besprechenden dynamische heißen.

III. Die Erscheinungen können nach den Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt, also construirt werden. Der dritte Grundsatz setzt das Dasein der Erscheinungen voraus; indem er dieselben bloß ihrem Verhältnisse nach unter bestimmte Regeln a priori bringen will, ist er nicht con-

Digitized by Google

stitutiv, sondern regulativ. Die Form aller Erscheinungen ist die Zeit; folglich ist die Verknüpfung derselben durch die Kategorien so beschaffen, daß dieser Verknüpfung ein objectives Verhältniß der Erscheinungen in der Zeit entspricht. Die drei Zeitmodi sind Beharrlichkeit, Zeitfolge und Zugleichsein. Daraus ergeben sich die verschiedenen Analogien der Erfahrung:

a) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Es muß in den Erscheinungen nothwendig etwas Beharrliches geben; denn das Beharrliche ist die Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Ohne ein Beharrliches nämlich gäbe es keine objective Zeitbestimmung und ohne diese keine Erfahrung. Um gleichzeitige Erscheinungen von solchen, die aufeinander folgen, unterscheiden zu können, ist das Dasein des Beharrlichen die erste Bedingung. Es liegt aller Zeitbestimmung zu Grunde, ermöglicht dieselbe; denn alle Erscheinungen sind nur zugleich da, wenn man sie mit dem Beharrlichen vergleicht; sie wechseln, verändern sich, wenn man sie von diesem unterscheidet. Die Substanz bleibt, während die Accidenzen wechseln; jene entsteht nicht und vergeht nicht, behält je und je dieselbe Summe ihrer Realität, während diese als Modi in unabläßiger Veränderung begriffen sind. Kant hat also den Begriff der Substanz nicht empirisch abgeleitet, auch nicht aus den reinen Verstandesbegriffen deducirt, was unmöglich wäre, sondern vielmehr als die nothwendige Bedingung der Erfahrung a priori erkannt.

b) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Hume hat behauptet, die Causalität beruhe auf der Gewohnheit; das propter hoc sei Nichts weiter, als ein oft wiederholtes post hoc. Er hat dabei vergessen, auf den einen Umstand zu reflectiren, daß B nur später als A ist. B würde nicht sein, wenn ihm A nicht vorherginge, d. h. A ist die Bedingung für die Existenz von B. Wir nehmen alle Erscheinungen in der Zeit wahr; jede Erscheinung ist mit einem bestimmten Zeitpunkte verbunden. Der eine Zeitpunkt folgt auf den andern; es kann nicht in dem einen Zeitpunkte eine beliebige und in dem andern wiederum eine beliebige Wahrnehmung Statt finden; vielmehr setzt die Erscheinung B die Erscheinung A in dem vorhergehenden Zeitpunkte voraus. Jeder Zeitpunkt

Digitized by Google

wird nur dadurch zu einem bestimmten, daß er auf einen andern folgt, diese nothwendige Aufeinanderfolge allein entrückt den Zeitpunkt seiner subjectiven Zufälligkeit; derselbe wird mithin durch die Causalität bestimmt. Die Causalität bewirkt, daß die Reihenfolge unserer Wahrnehmungen mit objectiver Wahrheit verbunden ist. Der vorhandene Weltzustand ist die Wirkung des vorhergehenden und die Ursache für den folgenden.

c) Alle Substanzen, sofern sie im Raume alle zugleich wahrgenommen werden können, stehen in durchgängiger Wechselwirkung.

Wären mehrere gleichzeitige Substanzen völlig von einander getrennt, dann könnten sie nur nach einander wahrgenommen werden; soll ihre Wahrnehmung in objectiver Weise zugleich Statt finden, dann müssen sie auf einander wirken, im Verhältniß der Causalität stehen. Indem sie sich gegenseitig der Zeit nach bedingen, sind sie in demselben Zeitpunkte; die eine läßt uns auf die andere hinblicken und wir werden von dieser mit derselben Nothwendigkeit auf jene zurückgewiesen.

IV. Die Postulate des empirischen Denkens sind:

a) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

b) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

c) Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Das Dasein, die Existenz, läßt sich nicht durch logische Begriffe, sondern nur durch die Erfahrung erweisen. Nun wissen wir, daß die Erfahrung nicht möglich ist, ohne Erscheinungen, daß aber auch die letzteren unter den Bedingungen der Erfahrung stehen. Was also erfahren werden kann, ist möglich; was erfahren wird. d. h. die empirische Anschauung, ist wirklich; was erfahren werden muß, d. h. die Causalität der Dinge, ist nothwendig.

§. 50.

Summa der Analytik und einige Gedanken über dieselbe.

Die Kategorien sind reine Verstandesbegriffe a priori; was Raum und Zeit als reine Anschauungsformen a priori für die Sinnlichkeit sind, das sind die Kategorien für den Verstand. Aber die Kategorien sind leer,

Digitized by Google

ohne allen Inhalt; sie sind da, um die Erfahrung zu ermöglichen; ihre Anwendung setzt also die Gegenstände der Erfahrung voraus. Sie finden ihre Einheit in der transcendentalen Apperception, in dem reinen, unwandelbaren Selbstbewußtsein; sie sind die Regeln und Gesetze, nach denen dieses das Mannigfaltige der Erscheinungen a priori vereinigt; diese Vereinigung ist eine objectiv wahre, streng nothwendige und allgemeine, weil sie auf synthetischen Urtheilen a priori beruht. Nun ist aber die Kategorie ein reiner Verstandesbegriff und die Erscheinung etwas rein Sinnliches. Wie können diese durchaus ungleichartigen Begriffe vereinigt werden? Das transcendentale Schema wird zwischengeschoben. Die Zeit ist sowohl mit der Kategorie, als auch mit der Erscheinung gleichartig. Sie versinnlicht die reinen Verstandesformen, stellt dieselben bildlich dar. Die Schemata der reinen Verstandesbegriffe vereinigen das Mannigfaltige in dem inneren Sinne und damit indirect in dem reinen Selbstbewußtsein. Dadurch wird den Kategorien eine Beziehung auf die Erscheinungen mitgetheilt und ihre Anwendung auf dieselben ist möglich. Erscheinung und Verknüpfung sind die beiden Seiten, welche bei der Erfahrung in Betracht kommen. Die Anschauungen sind extensive, die Empfindungen intensive Größen; beide Größen aber sind continuirliche; (Quantität — Qualität). Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz; sie allein ermöglicht die Objectivität der Zeitbestimmung. Alle Veränderungen beruhen auf der Causalität und alle gleichzeitigen Substanzen stehen in Wechselwirkung; (Relation — Verhältniß der Erscheinungen unter sich). Der Beweis für das Dasein liegt in der Erfahrung. Je nachdem Etwas erfahren werden kann, erfahren wird, oder erfahren werden muß, ist es möglich, wirklich, oder nothwendig. (Modalität — Verhältniß der Erscheinungen zu den Kategorien.) So ist die reine Naturwissenschaft, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Natur selbst, möglich. Wir schreiben der Natur ihre Gesetze vor. Die Welt der Erscheinungen ist entweder gar kein Gegenstand für die Erfahrung, oder sie ist Natur.

Die Grenze der Erkenntniß nun ergiebt sich aus den Bedingungen derselben, welche wir kennen gelernt haben. Nur die Erscheinungen werden erkannt, nicht aber die Dinge an sich. Die Dinge an sich sind unsinnlich; unser Verstand aber kann unsinnliche Dinge nie und nimmer vorstellen. Wir kommen hier auf den Zusammenhang zwischen Ding an sich und Erscheinung zurück; cfr. §. 46. Die Erscheinung ist in der That Etwas außer unserer Vorstellung und das Ding an sich ist das verborgene X, wel-

Digitized by Google

ches ihr zu Grunde liegt. Es handelt sich darum die daseiende Natur *für uns* erkennbar zu machen. Wir erkennen sie dadurch, daß wir ihre Gesetze a priori in uns finden; wir erkennen sie also in ihrer objectiven Wahrheit; aber wir müssen unsere Erkenntniß auf die äußeren Erscheinungen beschränken. Unser Verstand schreibt der Natur ihre Gesetze vor, kann nur den Sinn haben: „*Unsere reinen Verstandesbegriffe sind die transcendentalen, der Natur vorhergehenden Bedingungen, unter denen dieselbe allein möglich ist.*“ (Man vergleiche den Zusatz zu den Postulaten des empirischen Denkens in der 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft.) Also ist die Natur unmöglich ohne unseren Verstand! — Dem wäre so, wenn das Ding an sich nicht wäre, dieser fatale, problematische Begriff, welcher sich immer und immer wieder geltend macht. Nur die Erscheinungen sind Eigenthum unserer Erkenntniß; jenes verborgene Etwas will sich uns nicht offenbaren. Jenes Etwas ist zwar; aber es ist doch eigentlich Nichts, es ist ein bloßer Grenzbegriff. Kant thut recht daran, sich beim Aufbau seiner Philosophie lediglich diesseits der Grenze zu bewegen. Seine neuen Entdeckungen sind so großartig, daß sie für ihn dies Gebiet zum alleinigen Paradiese machen. — Das Ding an sich stellt die Abhängigkeit der Natur von *unserem* Verstande in Frage. Der Mensch kann nur bis zur Erscheinung vordringen; aber auch die Erscheinung ist ihm gegeben, — er kann bloß erfahren. Die reinen Verstandesbegriffe a priori stehen ein für alle Mal als die Bedingungen der Erkenntniß fest, und zwar so, daß sie objective Gültigkeit haben. Und wer giebt ihnen diese objective Gültigkeit? Unser Verstand. Sie würden also derselben ermangeln, wenn unser Verstand nicht wäre? Nein! *Aber sie würden derselben ermangeln ohne eine rein a priori anschauende Intelligenz, welche die reinen Erkenntnißformen a priori in den Dingen wirklich werden läßt.* Die Apriorität der Kategorien, welche in dem reinen Selbstbewußtsein ihren Einheitspunkt finden, ist die Hauptsache, welche vor Allem festzuhalten ist. Es ist also hier, wie bei Raum und Zeit, auf deren Beurtheilung in §. 46 wir bereits zurückgewiesen haben.

Wir glauben in der That, daß hier derjenige Punkt ist, *an welchem das kantische System über sich herausdrängt*, — gerade so gut, wie das System Plato's an dem s. Z. näher bezeichneten Punkte über sich hinausdrängte; cfr. I. Hälfte, §. 59. Man hat das Ding an sich mit der platonischen Idee in Zusammenhang gestellt. *Sollte indeß die*

Digitized by Google

Sache nicht vielmehr so liegen, daß die reinen Verstandesbegriffe mit den Ideen Plato's verglichen werden müßten? Die Ideen sind die hypostasirten Begriffe des Socrates; ihre Heimath ist jener unnahbare, überweltliche Ort. Des Menschen Aufgabe besteht darin, sich denkend in's Reich der Ideen emporzuschwingen. Die Ideen liegen nicht im Menschen, sondern außerhalb desselben. Kant macht den gewaltigen Fortschritt, die Ideen in den Menschen hineinzuverlegen. Was die Kategorien von den Ideen Verschiedenes haben, leuchtet von selbst ein; aber die berechtigte Zusammenstellung beider ist des tiefsten Nachdenkens werth. Bei Plato reflectirt das Denken über sein eigenes Wesen; es macht dabei seine eigenen Begriffe zu substanziellen Wesenheiten. Die Absicht ist die Erkenntniß der Dinge; aber die Mittel dieser Erkenntniß werden zur idealen Gedankenwelt, welche die Fülle der Wahrheit in sich enthalten soll. Bei Kant findet das Denken in sich einen transcendentalen Inhalt. Dieser Inhalt ermöglicht die Erkenntniß; aber er bleibt wesentlich subjectiv. Wie dort das Eine und das Viele, das Beharren und die Veränderung in harmonischer Einheit objectiv erscheint, um das Sein der Dinge zu erklären, so erscheint hier das reine Selbstbewußtsein mit seinen Formen und Gesetzen subjectiv in derselben Einheit und zu demselben Zwecke. — Und sollten wir nicht auch die platonische Weltseele, als den Complex der mathematischen Formen, mit dem transcendentalen Schema in Vergleich bringen dürfen? — Wo aber bleibt das Ding an sich? Plato hat die Welt der Erscheinungen nicht begriffen; dieselben stehen als unerklärliche Abbilder den Urbildern gegenüber. Kant erkennt die Erscheinungen; die Dinge an sich sind problematische Begriffe, welche in dem Verstandesvermögen durchaus keinen Anhaltspunkt möglicher Erkennbarkeit finden. Hier wie dort steht ein unbegriffenes, aber reales Etwas der Erkenntniß im Wege. Plato verlegt alle Wirklichkeit in die Ideen; es ist ihm unmöglich, dieselben in den Erscheinungen wiederzufinden. Kant entdeckt die transcendentale Idealität der reinen Verstandesbegriffe und schreibt durch dieselben der Natur ihre Gesetze vor; aber das innere Wesen der Natur bleibt ein Räthsel; die Verstandesbegriffe gehen nicht in sie ein; die Erscheinungen entsprechen den Gesetzen, aber die Gesetze sind den Erscheinungen nicht immanent, sie bleiben denselben äußerlich. Plato findet seine Wahrheit in Aristoteles, und Kant fordert zu seiner Vollendung den Geist eines Aristoteles, — freilich einen Geist, der um so viel reicher sein muß, als der Geist

Digitized by Google

jenes Heroen der griechischen Philosophie, als Kant reicher ist, denn Plato. Wir werden zu sehen haben, ob wir einen solchen Geist unter den Nachfolgern Kants entdecken.*)

§. 51.

Transcendentale Dialectik. a. Prinzip und Inhalt.

Wenn Kant sein großes Werk „Kritik der reinen Vernunft" nennt, so versteht er hier unter Vernunft das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen. Dabei ist indeß zu beachten, daß die Vernunft wiederum vom Verstande unterschieden wird. Mit letzterem haben wir uns in den vorhergehenden §. beschäftigt; er ist das Vermögen der Verstandesregeln, nach denen das Mannigfaltige sich ordnet. Die Vernunft dagegen ist das Vermögen der Prinzipien, d. h. das Vermögen der synthetischen Erkenntnisse aus Ideen. Was die Kategorien für den Verstand sind, das sind die Ideen für die Vernunft. Der Verstand ist an die Erfahrung gebunden und kann eben deßhalb zu einer absoluten Erkenntniß nie gelangen. Die Erfahrung erweitert und ordnet ihr Gebiet fortwährend, aber sie erreicht nie ihr Ziel. Dieses Ziel würde in dem allumfassenden Abschluß der Erfahrung bestehen, also in dem Auffinden eines obersten und letzten Prinzips, aus dem alle Erfahrungsurtheile, als aus der einen gemeinschaftlichen Quelle flössen. Wird nun dieses Ziel, diese Idee der Einheit,

*) Bei den platonischen Ideen darf der socratische Ursprung nicht vergessen werden. Es handelt sich um die Möglichkeit der Erkenntniß. Das Wissen muß ein seinem Wesen entsprechendes Object haben; cfr. I. Hälfte §. 40. Das Denken faßt die ihm zu Gebote stehenden Momente der Erkenntniß zusammen und construirt sich jenes Object; das auf diese Weise construirte Ideal ist das objectivirte Bild seines eigenen Wesens; das Denken ist aus sich herausgetreten. Indem es die gesammte Wirklichkeit in jenes Ideal hineinverlegt, hält es sich selbst für das wahrhaft Wirkliche. So will es das Sein der Dinge erkennen; aber, es liegt im abstracten Idealismus gefesselt. Kant entdeckt im Verstande die Erkenntnißformen a priori; dieselben sind nicht selbst Objecte, sondern sie machen Objecte; sie haben für die Erscheinungen den Werth bestimmender Gesetze. Aber die Erscheinungen werden das, was sie sind, eben so wenig durch die Kategorien, als durch die Ideen Plato's. Was diesen fehlt, geht aus §. 46 der I. Hälfte hervor; die Dinge sind ihre Abbilder; aber unter den Abbildern steckt ein verborgenes Ding an sich. Was diese vermissen lassen, deutet ebenfalls das Ding an sich an. Sie wollen, indem sie der Natur ihre Gesetze vorschreiben, in den Dingen wirklich werden; eine rein a priori anschauende, intuitive Intelligenz ist allein im Stande, das unerklärte Etwas aufzuheben, und zwar dadurch, daß es dasselbe nicht bloß durchschaut, sondern auch ihm sein Wesen giebt. Daß wir Kant nicht etwa mit Berkeley verwechseln, wenn wir bei ihm von Ideen reden, bedarf kaum der Erwähnung. Wir halten bei der Verschiedenheit zwischen Plato und Kant die gleichen Intentionen beider fest. Cfr. Kritik der rein. Vern. Pag. 312 ff. Die verschiedene Bedeutung, welche beide den gleichen Ausdrücken beilegen, darf uns nicht beirren.

Digitized by Google

für erreichbar gehalten, wird also das unabläſſige Streben, die Erkenntniß abzuſchließen als ein Gegenſtand möglicher Erkenntniß aufgefaßt, dann überſchreitet die Erfahrung ihre Grenze und wird transcendent. Der Verſtand verknüpft das Mannigfaltige durch ſynthetiſche Urtheile a priori; die Vernunft verknüpft dieſe Urtheile zu einem einheitlichen Ganzen, läßt ſie aus einem oberſten Prinzip herfließen; — eben damit aber begeht ſie den Irrthum, Etwas für ein Erkenntnißobject anzuſehen, was lediglich eine Idee iſt.*) Sie verhält ſich zum Verſtande, wie ſich der Verſtand zur Sinnlichkeit verhält; aber der Verſtand erkennt auf der unzweifelhaften Baſis möglicher Erfahrung, während die Vernunft dieſer Baſis, und damit eines ſicheren Fundamentes überhaupt ermangelt. Indem ſie die Ideen für wirkliche Gegenſtände nimmt, nimmt ſie den Schein für Wahrheit. Dieſen Schein aufzudecken, iſt die Aufgabe der transcendentalen Dialectik. Daß der Schein entſteht, läßt ſich leicht erklären: die Erfahrung ſchreitet unabläſſig fort, um ihr grenzenloſes Gebiet zu durchmeſſen; aber es giebt Etwas, was außerhalb aller Erfahrung liegt, nämlich das Ding an ſich. Wird nun das Ding an ſich als das letzte Glied in der Erfahrungskette aufgefaßt, dann gewinnt es dadurch den Anſchein, als ob dieſelbe dennoch einen Abſchluß hätte und als ob das abſolute Prinzip ein Gegenſtand der Erkenntniß ſein könnte. Dieſe Illuſion iſt der Vernunft unvermeidlich. — Indem nun die Vernunft, die Verſtandeserkenntniß zum allumfaſſenden Ganzen abſchließen will, geht ſie darauf aus, zu dem Bedingten das Unbedingte zu finden. Nur das Unbedingte macht die Totalität der Bedingungen möglich und die Totalität der Bedingungen iſt ſelbſt jederzeit unbedingt; der reine Vernunftbegriff kann deßhalb nur durch den Begriff des Unbedingten, als welcher den Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

Die Anzahl der Ideen ergiebt ſich aus der Anzahl der Schlußformen. Deren aber giebt es drei, nämlich die kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive. Alle drei ſchreiten durch Schlußreihen aufwärts, um das abſolute Prinzip des Erkennens zu erreichen. Der kategoriſche Schluß gipfelt in dem Satze: es giebt eine Subſtanz, welche nicht zugleich Accidenz, oder ein Subject, welches nicht zugleich Prädicat iſt; das iſt die abſolute Subſtanzialität, oder das abſolute Subject. Der hypothetiſche Schluß

*) Der reine Begriff, ſofern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat, heißt notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff.

Digitized by Google

sucht die absolute Vollständigkeit nach dem Verhältniß von Grund und Folge zu erreichen und gelangt zu der gegenseitigen, schlechthinnigen Abhängigkeit des Einzelnen in einem Ganzen, d. i. zur Natur, oder Welt. Der disjunctive Schluß endlich sucht den Inbegriff aller Realität und findet denselben in einem Wesen, welches die Möglichkeit von Allem in sich enthält, d. i. in Gott. Die drei Vernunftideen sind also: das absolute Subject, die Welt und die Gottheit. Die Wissenschaften, welche von ihnen handeln, sind die Psychologie, Kosmologie und Theologie. — Die Vernunftideen sind von regulativer, nicht aber constitutiver Bedeutung; die Vernunft hält in ihnen dem Verstande das zu erreichende Ziel vor, obschon die wirkliche Erreichung prinzipiell unmöglich ist.

Kant macht also einen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft und glaubt Recht daran zu thun. „Isoliren läßt sich die Vernunft; sie läßt sich nämlich leicht als ein besonderes, vom Verstande verschiedenes Vermögen dadurch anerkennen, daß der Verstand es unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu thun hat, die Vernunft aber unmittelbar nur mit dem Verstande.“ Ist denn nun aber die Vernunft ein höheres Vermögen, als der Verstand? Man sollte glauben, die Beantwortung dieser Frage wäre unzweifelhaft; aber das ist durchaus nicht der Fall. Einerseits schreibt die Vernunft dem Verstande regulative Prinzipien vor, während andererseits der Verstand der Vernunft die Erkenntniß überhaupt verbietet. Die Vernunft schwingt sich zum absolut Höchsten empor und zieht den Verstand mit sich fort; dieser dagegen fühlt sich im Besitz der alleinigen, objectiv wahren Erkenntnißfähigkeit und steht demnach im Grunde genommen über der Vernunft. — Der tiefere Grund, welcher Kant bewogen hat, die Vernunft vom Verstande zu trennen, läßt sich leicht einsehen. Die Erkenntniß besteht in der Erfahrung. Wie diese durch subjective Functionen mit objectiver Wahrheit möglich ist, hat die Analytik nachgewiesen. Damit ist der Verstand erschöpft; diesem Fähigkeiten zuzuschreiben, welche sich nicht auf die Erfahrung bezögen, hieße das Wesen desselben verkennen. Nun lassen sich aber jene Ideen nicht wegleugnen; dieselben sind unvermeidliche Illusionen. Folglich muß, um mit Jacobi zu reden, auf das Unterhaus des Verstandes das Oberhaus der Vernunft gesetzt werden, um in letzterem die Ideen unterzubringen. So spaltet sich der Geist, welcher ein Ganzes ist, in drei Theile, in die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft. Das Verhältniß des Verstandes zur Sinnlichkeit ist klar und deutlich dargelegt; das Verhältniß der Vernunft zum Verstande dagegen

Digitized by Google

ist und bleibt unklar. Es muß unklar bleiben, — gerade so gut, wie bei Plato die Gottheit unvermittelt neben den Ideen steht. Die Selbstständigkeit der Ideen macht die Vermittelung unmöglich und die einseitige Subjectivität der reinen Verstandesbegriffe negirt die objective Verwirklichung derselben. Das Reflectiren auf diese Verwirklichung würde auf die Idee der Gottheit führen (cfr. §. 46 und 50) und damit auch auf die übrigen Ideen.

§. 52.

b. Die Ideen und deren Widersprüche.

I. Zieht man von einer Substanz die s. g. Accidenzen ab, dann bleibt eigentlich Nichts übrig; die Substanz ist das syntetische Zusammenfassen der verschiedenen Accidenzen im Bewußtsein. Nur die Seele macht hiervon eine Ausnahme; denn bei ihr bleibt uns auch nach Abzug aller Accidenzen ein reines Subject, mithin eine Substanz, übrig. Aber dennoch, auch hier ist das Schließen von den Accidenzen, Modificationen und Veränderungen auf das eine, je und je mit sich identische Subject ein Fehlschluß, ein Paralogismus. Dieser Fehlschluß ist zwar unvermeidlich; denn die Veränderung läßt uns immer auf ein Etwas schließen, was sich verändert; aber von dem Subject, auf welches wir schließen, kommen uns immer nur die mannigfachen Modificationen zum Bewußtsein, nie das Subject selbst. Der Mensch weiß sich freilich immer als dasselbe, empirische Subject; das Bewußtsein, ein denkendes Ich zu sein, begleitet ihn unablässig. Aber das Ich ist nie und nimmer ein Gegenstand der Erfahrung; es ermöglicht vielmehr die Erfahrung. Die Kategorie der Substanz ist auf dasselbe nicht anwendbar; denn es ist ein bloßer Gedanke, nicht aber ein reales Wesen. Es kann nur auf das: Ich denke geschlossen werden; daraus ergiebt sich indeß lediglich ein Gedanke und der Trugschluß entsteht dadurch, daß diesem Gedanken etwas Reales untergeschoben wird. Ebenso sind natürlich auch die Schlüsse auf die Persönlichkeit, Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele Paralogismen. Die angebliche Substanz der Seele ist weiter Nichts, als die Function der Synthesis, d. h. die Thätigkeit des Denkens selbst.

II. Die kosmologische Idee will die ganze Reihe der Bedingungen, welche in Anbetracht irgend einer Erscheinung gedacht werden können, in ihrer Vollendung erkennen. Die Vernunft verlangt vermittelst dieser Idee:

a) absolute Vollständigkeit in Bezug auf die Größe der Welt, (Quantität);

Digitized by Google

b) absolute Vollständigkeit in Bezug auf die Theilung der Materie, (Qualität);

c) dieselbe Vollständigkeit in Anbetracht der Reihe der Ursachen, (Relation);

d) absolute Nothwendigkeit, (Modalität).

Bei diesen vier kosmologischen Ideen zeigt sich nun das Eigenthümliche, daß die Behauptung ihrer Wahrheit eben so stichhaltig ist, als die Negation derselben. Sie lassen sich mit nothwendigen Gründen als wahr erweisen; aber sie lassen sich mit nicht minder nothwendigen Gründen als unhaltbar darthun. Kant nennt diese Widersprüche der Vernunft mit sich selbst Antinomien. Es giebt deren den kosmologischen Ideen gemäß vier:

1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist auch dem Raume nach begrenzt.

   Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und ist auch dem Raume nach unbegrenzt.

2) Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall Nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

   Keine zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in der Welt.

3) Es geschieht in der Welt nicht Alles nach Naturgesetzen, sondern es giebt auch eine Causalität durch Freiheit.

   Es giebt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen.

4) Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt und selbst zur Welt gehörig.

   Es existirt gar kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Wie entstehen diese Wiedersprüche der Vernunft? Sie entstehen dadurch, daß die Erscheinung mit dem Dinge an sich verwechselt wird. Man sieht die Welt als ein Ding an sich an; aber sie ist weiter Nichts, als der Complex aller Erscheinungen, welche als Gegenstände der Sinne nur in unserer Vorstellung existiren. Der Satz: wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben, gilt nur dann, wenn das Bedingte und dessen Bedingung Ding an sich ist; in diesem Falle enthält das Bedingte die Bedingung schon in sich. Die Erscheinung

Digitized by Google

dagegen ist zwar bedingt; aber ihre Bedingungen sind keineswegs mitgegeben; hier kann man blos vor dem Bedingten *successiv* zu den Bedingungen fortgehen; aber dies Fortschreiten gelangt nie zum nothwendigen Abschluß. *Der transcendentale Idealismus*, der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien, beruht auf dem Satze, daß die ganze Sinnenwelt nicht ein Ding an sich, sondern, daß sie als Sinnenwelt eine bloße Erscheinung ist, die lediglich in unserer Vorstellung existirt.

In den beiden ersten Antinomien wird die Welt als ein selbstständiges, unbedingtes Ganze aufgefaßt. Aber eine Welt, oder eine Materie *abgesondert von der Erfahrung* ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Das Begrenzte und das Einfache sind subjective Formen der Erscheinung. Wie können dieselben auf eine objective Welt übertragen werden, welche für mich gar nicht existirt! Es ist dasselbe, als wenn ich behaupten wollte, ein viereckiger Zirkel sei rund, oder nicht rund. — Die beiden letzten Antinomien beschäftigen sich mit der Causalität und der Abhängigkeit des Daseienden. Da es nun nicht nöthig ist, daß die Bedingung mit dem Bedingten gleichartig sein muß, so kann es geschehen, daß einer Reihe sinnlicher Bedingungen eine ungleichartige Bedingung zu Grunde liegt, also nicht eine sinnliche, sondern ein Ding an sich, ein Noumenon. Indem so das Unbedingte den Erscheinungen vorhergeht, gelangt die Vernunft zu ihrem Rechte; aber dem Verstande wird Nichts vergeben; denn die Reihe der Erscheinungen wird nach wie vor als bedingt betrachtet. In diesen Antinomien stellt die Vernunft demnach Dinge als sich widersprechend hin, die dennoch vereinbar sind. Was die dritte Antinomie anbetrifft, so bleibt der Grundsatz bestehen, *daß Alles, was geschieht, Wirkung einer Ursache ist*. Es ist indeß möglich, daß ein Subject ein Vermögen besitzt, welches nicht Erscheinung ist, aber doch die Erscheinung bewirken kann. Dann gehört die *Wirkung* unter die Erscheinungen; *die Handlung* dagegen ist ein Ding an sich und kann als solches weder entstehen, noch vergehen, steht also auch nicht unter dem Naturgesetze. Mithin ist die Handlung völlig frei, während die Wirkungen als Erscheinungen mit den übrigen Erscheinungen der Natur in nothwendigem Zusammenhange stehen. Um die vierte Antinomie zu beseitigen, hat man ebenfalls darauf zu reflectiren, daß Bedingung und Bedingtes ungleichartig sein können. Die oberste Bedingung der Sinnenwelt kann ein Noumenon sein, dessen Dasein schlechthin unbedingt und absolut nothwendig ist. Dabei kann das eben erwähnte Naturgesetz dennoch seine volle Geltung behaupten.

Digitized by Google

III. Die dritte Idee wird von Kant Ideal genannt, und zwar das Ideal der reinen Vernunft. Dieses Ideal ist die höchste Idee, deren die Vernunft fähig ist. Indem sie den Inbegriff aller Realität aufsucht, findet sie denselben in einem einzelnen Wesen, welches der Grund von allem Möglichen ist, d. h. in Gott. Allein auch hier wird der logische Begriff mit etwas Realem verwechselt; das, was in concreto gar nicht darzustellen ist, muß erst hypostasirt werden, um den Gedanken des allerrealsten Wesens zu erfassen. Das Bedürfniß, die Dinge vollständig zu erkennen, zwingt die Vernunft, die Idee Gottes vorauszusetzen; aber der Schluß, daß diese Idee nun auch eine Realität außer unserem Denken haben müsse, ist durchaus unberechtigt, die Beweise, welche die Vernunft für die Existenz Gottes zu erbringen sucht, beruhen auf dialectischem Scheine. Es giebt drei derartige Beweise, nämlich den ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen. Diese Beweise leisten das nicht, was sie leisten sollen. Im ontologischen wird das, was bewiesen werden soll, schon vorausgesetzt. Daß das Dreieck nothwendiger Weise drei Winkel hat, ist richtig; aber daraus folgt nicht, daß das Dreieck nun auch wirklich existirt; es folgt nur, daß ein Dreieck, wenn es existirt, drei Winkel hat. Ich kann nicht die Winkel aufheben und das Dreieck stehen lassen, wohl aber kann ich beliebig Beides setzen, oder aufheben. So verhält es sich auch mit dem Begriffe Gottes. Es soll dadurch, daß ich die Existenz desselben aufhebe, ein Widerspruch entstehen; aber das ist nicht der Fall; mit der Existenz habe ich das ganze göttliche Wesen aufgehoben. Jener Widerspruch würde nur dann entstehen, wenn das allerrealste Wesen mit dem Denken identisch wäre; denn das Denken bleibt mir ja in der That, selbst wenn ich alles Andere aufhebe. Aber in diesem Falle wäre das allerrealste Wesen Nichts für sich; im andern Falle dagegen ist der vermeintliche Widerspruch nicht vorhanden. Denken und Dasein fallen schlechthin auseinander und eben deßhalb ist der ontologische Beweis unmöglich. Um mit dem Begriffe Gottes die Existenz desselben verbinden zu können, müßte Gott ein Gegenstand der Wahrnehmung sein; aber die Ideen überhaupt sind nicht Gegenstände möglicher Erfahrung. — Der kosmologische Beweis schließt von der Zufälligkeit der Welt auf ein Unbedingtes. Aber die Gültigkeit dieses Beweises würde die Gültigkeit des ontologischen voraussetzen; er steht und fällt mit jenem. Da von etwas Zufälligem geschlossen wird, so kann dasselbe sein und auch nicht sein; folglich kann auch die Ursache desselben sowohl sein, als auch nicht sein;

Digitized by Google

auch sie ist etwas Zufälliges. Das zu erweisende Sein wird stillschweigend schon vorausgesetzt. Wäre das nothwendige Sein des Unbedingten erwiesen, dann würde daraus die Nothwendigkeit der Welt folgen und die ganze Sache kehrte sich um. — Indem der physikotheologische Beweis die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt ins Auge faßt, schließt er von hier aus auf Gott als die Ursache aller Ordnung und Harmonie. Aber dieser Beweis beruht auf empirischer Beobachtung, die nie zu Ende geführt wird. Mithin kann auch das Wesen Gottes nie klar und deutlich aus ihm erschlossen werden; auch die Unregelmäßigkeiten im Laufe der Dinge müßten dem Urheber derselben zugeschrieben werden. Außerdem deutet die Ordnung der Welt nur auf die Weltform und wir würden wohl auf einen allweisen Weltbaumeister, nicht aber auch auf einen Weltschöpfer geführt. Dazu kommt, daß dieser Beweis nothwendig auf den kosmologischen uud damit auch auf den ontologischen zurückdrängt. Nur das ontologische Argument könnte das Dasein Gottes wirklich erweisen, wenn nicht auch dieses auf dialectischem Scheine beruhte.

Nach alle dem nun ergiebt sich, daß die Vernunft, indem sie synthetisch aus den Ideen urtheilt, nicht zur unzweifelhaften Gewißheit gelangt. Sie macht Begriffe zu Objecten, hypostasirt Gedankendinge, denen die Realität fehlt und bewegt sich so im Gebiete des Scheins, den sie, getrieben durch den unwiderstehlichen Drang, ihre Erkenntniß abzuschließen, für Wahrheit nimmt. Dabei darf indeß die hohe Bedeutung der Ideen nicht verkannt werden. Sie zeigen dem Denken die Ziele, nach deren Erreichung es unabläßig trachten soll; sie flößen ihm das Bewußtsein ein, daß nur unter der Voraussetzung ihrer Realität das Streben nach Erkenntniß wirklich zur Ruhe kommen kann. „Die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, enthält, wenn wir sie recht verstehen, Nichts, als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für constitutive Prinzipien transcendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen;“ Kritik der rein. Vern. pag. 701.

Wir haben bereits am Ende des vorigen §. auf die Einseitigkeit der

Digitized by Google

transcendentalen Dialectik hingewiesen. Das eigentliche Feld der kantischen Philosophie ist der Verstand und die Sinnlichkeit. Hier werden die großartigen Entdeckungen gemacht, welche das menschliche Denken in ganz neue Bahnen lenken. Das Auffinden der subjectiven Funktionen des Geistes, welche die Erkenntniß mit objectiver Gültigkeit ermöglichen, bewirkt den gewaltigen Umschwung im Bereiche der Philosophie. Jenen Funktionen aber müssen, damit sie sich bethätigen können, die Gegenstände gegeben sein. Die Erfahrung in ihrer nothwendigen, allgemeingültigen Bedeutung ist das Losungswort, in welchem das gesammte Denken unseres Philosophen sich concentrirt. Nun ist die Erfahrung ein endloser Progreß, welcher nie in einem abschließenden Resultate zur Ruhe kommt. Das Denken aber sucht jenen Abschluß; es will das höchste und letzte Prinzip erreichen, welches als das letzte Glied in der Kette der Erfahrung die Erkenntniß vollendet. Jene Ideen, welche wir betrachtet haben, sind die obersten, die Erkenntniß der Dinge vollendenden Prinzipien. Die Ideen sind im Geiste; aber sie vertragen sich nicht mit den Ergebnissen der transcendentalen Analytik. Der Verstand ist auf das Gebiet der Sinnlichkeit hingewiesen; was nicht erfahren werden kann, entzieht sich der irrthumsfreien Erkenntniß. Die Ideen dagegen haben mit der Sinnlichkeit und Erfahrung Nichts gemein; eben deßhalb beruhen sie nicht auf dem Fundamente objectiver Wahrheit, sondern auf der zweifelhaften Basis des dialectischen Scheins. Hinter den Gegenständen der Erfahrung steht das Ding an sich, und über dem Verstande steht die Vernunft mit den ihr immanenten Ideen. Das Ding an sich ist ein problematischer Begriff; aber, es kann nicht weggeleugnet werden. Die Ideen der Vernunft sind ebenfalls problematische Begriffe; aber sie sind nothwendige Illusionen. Das Ding an sich und die Ideen sind auf einander hingewiesen; die Erkenntniß des einen würde die Wahrheit der andern involviren. Kant bleibt beim Verstande stehen und setzt dem Denken Schranken, deren Berechtigung es nicht anerkennen kann; es will, getrieben durch die Fülle seines eigenen Inhalts, über dieselben hinaus. Die Trennung zwischen Verstand und Vernunft ist eine erzwungene, unnatürliche. Der Geist ist ein Ganzes; er muß das ihm eigentliche Wesen bis zur höchsten Vollendung einheitlich entwickeln. Die Erkenntniß-Formen sind entdeckt; aber das wesenhafte Sein der Dinge ist nach wie vor ein Räthsel, ein Ding an sich. Kant hat bei der dritten Idee die Worte ausgesprochen, daß der Gedanke in uns die Gottheit selber sein müsse, wenn der ontologische Beweis Gültigkeit haben solle. Die Worte

Digitized by Google

haben ihre tiefe Bedeutung; zwar nicht, wie wir sehen werden, nach der Auffassung Hegel's, sondern in dem Sinne, daß das Erkenntnißvermögen in uns seine objective Verwirklichung gefunden haben muß durch eine Intelligenz, deren Gedanken wir nachdenken, der wir also in Bezug auf das Denken *wesentlich* gleich sind, die sich aber dadurch von uns unterscheidet, daß sie dem, was sie denkt, auch zugleich das Wesen giebt.*)

II. Kritik der praktischen Vernunft.

§. 53.

a. Prinzip und Verhältniß zur reinen Vernunft.

Was die theoretische Vernunft (vergl. die beiden vorhergehenden §§.) dem Menschen nimmt, *das giebt ihm die praktische wieder*. Wie verhält sich diese zu jener? Sie haben beide ihre gemeinsame Quelle in der reinen Vernunft, sind Vermögen und Fähigkeiten derselben und zwar Fähigkeiten a priori. Während dagegen die speculative Vernunft auf die Erkenntniß und Erfahrung, mithin auf etwas Objectives gerichtet ist, ist die praktische *sich selbst bestimmend*; ihre Function ist *der Wille*. Dieser Wille muß unabhängig sein von allem Empirischen; denn das Empirische bringt nie Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit mit sich. Wird der Wille durch irgend ein Object bestimmt, dann ist die Lust seine Triebfeder und er wird zur Begierde. Die den Willen bestimmenden Maximen müssen *der bloßen Form nach* die Bestimmungsgründe enthalten; wie die reine theoretische Vernunft die Erkenntnißformen rein a priori in sich enthält, so muß die praktische Vernunft den Bestimmungsgrund ihres Handelns rein a priori in sich haben. Daß unser Wille einem schlechthin nothwendigen, allgemein gültigen Gesetze unterliegt, ist keine Frage; der Vernunft ist das Bewußtsein eines solchen Gesetzes als ein Factum immanent. Sie wird durch dasselbe praktisch gesetzgebend, mithin schöpferisch und wahrhaft frei. *Das Sittengesetz involvirt den Begriff der Freiheit; es ist der kategorische Imperativ, welcher uns zum Handeln nöthigt; das Handeln aber ist die Pflicht.* Die Formel des Sittengesetzes lautet: „*Handle so, daß die*

*) *Die Methodenlehre*, welche zeigt, wie die Metaphysik als Wissenschaft behandelt werden muß, trägt in materieller Hinsicht zur Kenntniß der kantischen Philosophie Nichts bei.

Digitized by Google

Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Das alleinige Bestimmtwerden durch das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, ist die Autonomie des Willens, während der Wille durch das Erstreben irgend welcher Zwecke der Heteronomie der Willkür verfällt.

Die transcendentale Dialectik ließ die Möglichkeit für den Begriff der Freiheit offen; die praktische Vernunft verschafft diesem Begriffe objective Realität. Dabei ist indeß zu beachten, daß die Causalität als Freiheit dem Menschen nur in sofern zukommt, als er ein Noumenon ist. Demnach bezieht sich die Freiheit nur auf die intelligible Welt, ist also nur in praktischer Beziehung objectiv real; indem der Mensch dem Sittengesetze folgt, wird die Freiheit realisirt. Wie sich Noumena und Phaenomena zu einander verhalten, so verhält sich die Causalität als Freiheit zu der in der theoretischen Vernunft entwickelten Causalität der Natur. Beide Gebiete können nicht in einander übergreifen. Sofern nun sämmtliche Kategorien mit dem Vermögen der praktischen Vernunft, d. h. also mit dem Sittengesetze a priori in Verbindung stehen, sind alle nicht minder objectiv anwendbar, als der Begriff der Freiheit. Es stehen also zwei Welten neben einander, die sinnliche und die intelligible, die Natur und die Freiheit. Die theoretische Vernunft läßt beide neben einander stehen; es ist ihr unmöglich, irgend einen Causalzusammenhang zwischen beiden zu erkennen; aber sie kann diesen Zusammenhang eben so wenig leugnen. Die praktische Vernunft dagegen duldet kein coordinirtes Verhältniß; sie verlangt vielmehr ein subordinirtes und stellt die sinnliche Welt unter die intelligible. In dem einen Geiste sind Verstand und Wille; aber der Verstand ist vom Willen abhängig. Ebenso ist die theoretische Vernunft von der praktischen abhängig; jene muß die Ergebnisse, zu denen diese gelangt, mit ihren eigenen Begriffen zu vereinigen suchen, mögen jene Ergebnisse für sie noch so überschwenglich sein. Das ist „das Primat der reinen praktischen Vernunft," welches das Hinübergreifen des Einen in das Andere dennoch möglich macht.

§. 54.

b. Das höchste Gut.

Vermöge seiner Persönlichkeit steht der Mensch über dem Mechanismus der Natur. Er ist aber zugleich in diesen Mechanismus verflochten; denn er ist ein sinnliches Wesen. Als Noumenon giebt der Mensch das Sittengesetz; als sinnliches Wesen ist er diesem Gesetze unterworfen. Es ist also seine Pflicht, sich zur Persönlichkeit zu erheben, d. h. denjenigen

Digitized by Google

Zustand in sich zu verwirklichen, welcher ihn von seiner natürlichen Bestimmtheit frei macht. Das Nachdenken über die zu lösende Aufgabe, führt zur Demuth; denn wir haben die Aufgabe an uns selbst zu lösen. Das Bewußtsein dagegen, die Aufgabe lösen zu können, erfüllt mit der größten Achtung vor dem Wesen der Menschheit; denn die Möglichkeit der Lösung liegt in uns selbst. Die Freiheit als Causalität a priori im Bereiche des Intelligiblen ist das höchste Gut. Mit dem höchsten Gute aber ist die Glückseligkeit verbunden; diese kann und darf mit dem absoluten Sollen, mit dem kategorischen Imperativ, zusammen bestehen.

Nennen wir nun jene realisirte Freiheit, das höchste Gut, die Tugend, dann fragt es sich, wie Tugend und Glückseligkeit synthetisch mit einander verbunden werden können. Die Begierde nach Glückseligkeit kann nicht das Motiv der Tugend sein; denn dadurch würde diese aufgehoben; cfr. den vorigen §. Ebensowenig kann die Begierde die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein; denn dann hätte letztere ihre Quelle nicht in der Freiheit, sondern in der Selbstsucht, und wäre mithin das Gegentheil von dem, was sie sein soll. Der Widerstreit kann nur so gelöst werden, daß die Tugend als Ursache der Glückseligkeit gedacht wird, und zwar die sich realisirende Tugend, welche auf Grund der Postulate der praktischen Vernunft wirklich wird. Die Freiheit, oder die Tugend, ist erhaben über alle Begierde und Selbstsucht; aber sie ist zunächst kein vollendeter Zustand, sondern ein Kampf, ein Streben. Um ihr Ideal erreichen zu können, müssen die Bedingungen gegeben sein, unter denen dasselbe allein erreicht werden kann. Ist nun das Vermögen der Freiheit selbst die erste dieser Bedingungen, so ist die zweite die Unsterblichkeit der Seele. Wir haben oben den Ursprung der Pflicht in dem Kampfe des Menschen gegen sich selbst gefunden. Nun entspricht aber das moralische Vermögen des Menschen nicht den moralischen Anforderungen, welche an ihn gestellt werden. Die Tugend will nicht frei werden von der Beimischung unlauterer Motive; das moralische Gesetz aber fordert Heiligkeit; dieser seiner Forderung soll der Wille völlig entsprechen. Um diesen Zustand zu erreichen, muß demnach ein unendlicher Progreß angenommen werden, in welchem der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit immer mehr schwindet. Die dritte der so eben erwähnten Bedingungen ferner ist das Dasein Gottes. Tugend und Glückseligkeit nämlich machen in ihrer Einheit das höchste Gut aus. Die Tugend aber, als die sich realisirende Freiheit, geht gar nicht auf die Glückseligkeit,

Digitized by Google

sondern nur auf das Gesetz: „Du sollst, denn Du kannst." Sie kümmert sich ihrem Wesen gemäß auch nicht um die äußere Ordnung der Dinge; und doch erfordert die Glückseligkeit die vollkommene Uebereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung. Der Mensch ist nicht Schöpfer der Natur und also auch nicht die Ursache jener Harmonie. Demnach kann diese Ursache nur in einem Wesen gefunden werden, welches über der Natur stehend, der moralischen Gesinnung gemäß handelt und auf diese Weise die Einheit von Tugend und Glückseligkeit bewirkt. Dieses Wesen ist Gott. Gott, als die absolute Heiligkeit, ist zugleich die absolute Weisheit. Wie sein Dasein ein Postulat der praktischen Vernunft ist, so wird auch sein Handeln unter den Gesichtspunkt des Praktischen gestellt; er hat die Welt so eingerichtet, daß in ihr die vollkommene Uebereinstimmung von sittlicher Gesinnung und Glückseligkeit möglich ist. Der Begriff Gottes, welcher in der theoretischen Vernunft problematisch blieb, wird hier zum Glauben, und zwar zum reinen Vernunftglauben.

In der Kritik der praktischen Vernunft vindicirt also Kant dem Menschen ein schöpferisches Vermögen. Die theoretische Vernunft ist in keiner Weise schöpferisch, sondern nur erkennend; die praktische erbaut sich selbst ihre Welt. Die Harmonie zwischen beiden wird dadurch hergestellt, daß diese das Primat über jene behauptet. Die intelligible Welt, in der sich die praktische Vernunft bethätigt, soll über der sinnlichen stehen, welche die theoretische erkennt. Diese Harmonie ist indeß nur eine scheinbare. Vielmehr liegt die Sache so, daß die praktische Vernunft, indem sie sich ihre Welt schafft, die theoretische als etwas Selbstständiges neben sich bestehen läßt. Das reine Selbstbewußtsein enthält die Kategorien als Erkenntnißformen in sich; der reine Freiheitsbegriff a priori enthält dieselben Kategorien in sich; dort ermöglichen dieselben die Erfahrung, hier haben sie objective Realität. Gerade das Letztere ist es, was wir in der Kritik der reinen Vernunft wiederholt vermißt haben. Nur fanden wir die Möglichkeit dieser Verwirklichung nicht in dem Selbstbewußtsein des Menschen, sondern in einer rein a priori anschauenden Intelligenz. Aber auch diese Intelligenz findet sich hier vor, nämlich in Gott, dem praktischen Vermittler der Einheit von Tugend und ungetrübter Glückseligkeit. Indem Gott die Einheit von Natur und Freiheit herstellt, erscheint auch das Produkt der Kategorien, insofern dieselben im Freiheitsbegriffe sind, als mit der Natur in Harmonie stehend; die Natur ist demnach für die Glückseligkeit des Menschen veranlagt. Aber, ist die Glückseligkeit wirklich vorhanden, wenn

Digitized by Google

die Natur dennoch ein ungelöstes Räthsel bleibt? Die reine Vernunft läßt hinter der Erfahrung die Dinge an sich stehen; die praktische Vernunft beseitigt diese unbekannten Größen nicht; die von ihr geschaffene Welt ist ganz anderen Wesens. Eben deßhalb aber findet der Begriff der Freiheit seine Schranke an der unerkannten Natur. Die Freiheit ist der höchste Begriff der kantischen Philosophie, insofern sie als Postulat in Betracht kommt. Die ganze praktische Vernunft liefert den Beweis dafür, wie sehr Kant darauf bedacht gewesen ist, diesem Begriffe Geltung zu verschaffen. Aber, wo bleibt die Freiheit, wenn ihre Möglichkeit von derselben Vernunft, die sie postulirt, auch wieder verneint wird? Die Resultate der reinen Vernunft drängen über sich hinaus; die Resultate der praktischen Vernunft sind die Ziele denen sie zustrebt. Diese Ziele haben sich indeß wesentlich verändert; sie sollen den erkannten Abschluß des Denkens bilden, aber sie sind weiter Nichts, als Postulate, zu denen die praktische Vernunft, um ihre Welt construiren zu können, ihre Zuflucht nimmt.

Indem Kant die Ergebnisse seines Hauptwerkes ein für allemal festhält, bleibt sein Denken mit der Nothwendigkeit behaftet; das Ding an sich duldet keine Freiheit, auch nicht das Freiheitsprinzip a priori. Die Aufgabe, welche wir in §. 50 hervorgehoben haben, bleibt nach wie vor bestehen.*)

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erörtert das Verhältniß des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben. Der Mensch macht das moralische Gesetz neben der Selbstliebe zur Maxime seines Handelns, sieht aber dabei die selbstsüchtigen Neigungen als Bedingungen der Erfüllung des Sittengesetzes an. Eben darin besteht das radikale Böse. Neben diesem bösen Prinzip besteht das gute; letzteres ist die Menschheit unter dem Gesichtspunkte des Ideals ihrer Vollkommenheit betrachtet. Der vollkommene, gottwohlgefällige Mensch wird bildlich mit dem Ausdrucke „Sohn Gottes" bezeichnet; in ihm ist das Ideal der Menschheit verkörpert. Der Glaube an diesen Sohn Gottes ist, wie der Glaube überhaupt, ein praktischer, d. h. Jeder muß das Ideal der Menschheit so weit in sich verwirklichen, daß er fest überzeugt sein darf, auch er werde in ähnlichen Lagen, wie der Sohn Gottes, jenes Ideal und Urbild unwandelbar festhalten. Die äußere Erfahrung kann das Urbild nie in seiner absoluten Vollkommenheit darstellen; denn die Erfahrung läßt uns nicht in das Innere der Gesinnung blicken. Wohl aber kann uns das Vorbild des Sohnes Gottes, insofern uns dasselbe in der durch die Erfahrung bedingten relativen Vollkommenheit überliefert ist, zur Nachahmung gereichen. Die Kirche erbaut sich auf dem Grunde des historischen Glaubens; das Prävaliren des statutarischen Elements in ihr führt zum Afterdienste, wohingegen die Annäherung des Kirchenglaubens an den reinen Vernunftglauben die Verwirklichung des Reiches Gottes mit sich bringt.

Digitized by Google

III. Kritik der Urtheilskraft.

§. 55.

a. Prinzip und Aufgabe.

Die beiden bisher betrachteten Kritiken lassen die Welt des Sinnlichen und die Welt des Intelligiblen unvermittelt neben einander bestehen. Das Reich der Freiheit soll zwar dem Reiche der Natur gegenüber das Primat behaupten; aber der Uebergang von jenem Reiche zu diesem ist unmöglich; die Prinzipien der theoretischen Vernunft lassen die Verwirklichung des Postulates der praktischen Vernunft nicht zu. Die Kritik der Urtheilskraft nun hat den Zweck, die begriffliche Vermittelung zwischen jenen beiden Reichen dennoch herzustellen. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Es kann entweder das Allgemeine, oder das Besondere gegeben sein. Ist jenes gegeben, dann hat die Urtheilskraft das Besondere unter dasselbe zu subsumiren, und ist bestimmend; ist dieses gegeben, dann soll sie zu demselben das Allgemeine finden und ist reflectirend. Der bestimmenden Urtheilskraft ist ihr Gesetz a priori gegeben; die reflectirende dagegen hat ihr Prinzip erst aufzusuchen. Während nämlich die allgemeinen Naturgesetze in unserem Verstande a priori enthalten sind, sind die besonderen empirisch, mithin zufällig; dennoch aber müssen sie, um Gesetze sein zu können, so angesehen werden, daß sie auf Grund eines Prinzips der Einheit des Mannigfaltigen nothwendig sind. Jenes Prinzip mag uns immerhin unbekannt sein; aber es ist nicht von der Erfahrung entlehnt. Es muß mit Nothwendigkeit die systematische Unterordnung der empirischen Prinzipien unter einander bis zu den höchsten Prinzipien hin begründen. Dieses Prinzip nun ist folgendes: Die allgemeinen Naturgesetze haben ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen empirischen Gesetze müssen also auch in Bezug auf dasjenige, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden, als ob gleichfalls ein Verstand, obschon nicht der unsrige, sie zum Behufe unseres Erkenntnißvermögens, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.

Das Prinzip der Urtheilskraft ist demnach die Zweckmäßigkeit der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen; diese Zweckmäßigkeit ist ein Begriff a priori, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft

Digitized by Google

seinen Ursprung hat. Man stellt sich den Zusammenhang der Dinge so vor, *als ob ein Verstand* die empirischen Gesetze zur Einheit des Mannigfaltigen verbinde. Das transcendentale Prinzip der Urtheilskraft enthält also die Bedingung a priori, unter welcher die Dinge Objecte für unsere Erkenntniß werden können. Man darf sich die Sache nicht so denken, als ob die Zweckmäßigkeit an den Naturprodukten hafte, denselben immanent sei, *sich in ihnen verwirkliche*; eine solche Anschauungsweise würde den Grundgedanken Kant's völlig widersprechen. Es wird nur *gleichsam* der Natur ein künstlerischer Verstand zugeschrieben, den sie als blindwirkende Macht nie und nimmer haben kann. *Wir nehmen nur an*, sie wirke mit Absicht und Ueberlegung und das Ding an sich sei gewissermaßen ein Künstler, der sein Werk mit Bewußtsein zu Stande bringe; cfr. Chalybaeus, histor. Entw. der spec. Phil. pag. 62 ff.

Indem nun das Prinzip der Urtheilskraft die Zweckmäßigkeit in die Natur hineinverlegt, soll sie den Uebergang von der Natur zur Freiheit vermitteln. Der Begriff der Freiheit erfordert die Realisirung seiner selbst auch in Bezug auf die Sinnenwelt; cfr. den vorhergehenden §. Da nun die Natur nach dem Prinzip der Urtheilskraft so gedacht wird, daß in ihr überhaupt Zwecke realisirt werden können, so kann auch der Freiheitsbegriff seine Zwecke in ihr verwirklichen; der Einfluß, den die intelligible Welt auf die sinnliche haben soll, ist mithin seiner Möglichkeit nach abgeleitet.

In der Kritik der Urtheilskraft ist Kant nahe daran, seinem Systeme dasjenige einzufügen, was wir wiederholt vermißt haben; cfr. §. 46 und 50. Die Urtheilskraft will offenbar einem Mangel des Systems abhelfen. Die Natur soll fortan nicht mehr als ein finsteres unbegriffenes Object dem erkennenden Geiste gegenüber stehen; sie soll vielmehr gedacht werden als die Verwirklichung bestimmter Zwecke, welche ein Verstand in sie hineinverlegte. Aber was Kant mit der einen Hand giebt, das nimmt er mit der anderen zurück. Die Urtheilskraft ist ein Prinzip rein a priori. Wie die reine Vernunft die Natur möglich macht, so macht die Urtheilskraft die Natur zweckmäßig. Hier wie dort tritt uns eine That des subjectiven Geistes entgegen; aber die That ist weiter Nichts, als ein machtloser Gedanke, der die objective Realität nicht erwirken kann. Indem Kant einen von dem unsrigen verschiedenen Verstand die Zweckmäßigkeit der Natur *gleichsam* herstellen läßt, nimmt er einen Anlauf, über sein Prinzip hinauszukommen; aber er fällt sofort, wie es naturgemäß ist, in dasselbe zurück. Es ist, wie bei Plato; cfr. I. Hälfte, §. 48. Wie dort die

Digitized by Google

absolute Selbstständigkeit der Ideen keinen Weltschöpfer neben sich duldet, so verbietet hier die absolute Bedeutung des subjectiven Geistes die Annahme eines Verstandes neben demselben.

§. 56.

Aesthetische und teleologische Urtheilskraft.

Kant theilt die Kritik der Urtheilskraft ein in die Kritik der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. Wir beurtheilen das Schöne durch den Geschmack. Je nachdem die Vorstellung in uns Lust oder Unlust erregt, ist sie schön oder nicht schön. Bei der Beurtheilung des Schönen muß uns der Gegenstand selbst völlig gleichgültig sein; das Schöne muß ohne alles Interesse wohlgefallen. Das Geschmacksurtheil muß ferner frei sein; d. h. es darf bei der Beurtheilung der Vorstellung kein Begriff von dem mit unterlaufen, was dieselbe eigentlich sein soll. In diesem Falle ist die Schönheit bloß etwas Anhängendes. Das Wohlgefallen am Schönen ist allgemein gültig und nothwendig. Erhaben ist dasjenige, was uns die höhere Bedeutung unseres übersinnlichen Wesens der Sinnlichkeit gegenüber empfinden läßt. Dasselbe gefällt unmittelbar durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne. Indem bei der Betrachtung des schlechthin Großen, oder des schlechthin Gewaltigen, des mathematisch, oder dynamisch Erhabenen, das beschränkte, sinnliche Vermögen sich in seiner Ohnmacht erkennt, erhebt sich das höhere Vermögen der Freiheit. Die Kunst bringt ihre Gegenstände durch Freiheit hervor und empfängt ihre Regeln von dem Genie.

Bei der teleologischen Beurtheilung der Natur denken wir dieselbe als mit einem eigenen technischen Vermögen begabt. Die ihr zu Grunde liegenden Ursachen können nicht absichtlich wirken; denn das Prinzip der Urtheilskraft ist bloß ein regulatives, nicht aber ein constitutives. Die Naturproducte sind nicht bloße Maschinen, sondern Organismen; sie besitzen eine bildende Kraft in sich, welche auch auf andere Materien übertragen werden kann; in ihnen ist Alles Zweck und in Bezug auf ihr Nebeneinanderbestehen, auch Mittel. Es ist möglich, daß in dem inneren, verborgenen Grunde der Natur Teleologie und Mechanismus in einem Prinzip zusammenlaufen. Zu einer solchen Erkenntniß wäre indeß ein intuitiver Verstand erforderlich; unser Erkenntnißvermögen reicht dazu nicht aus. Unsere Aufgabe besteht darin, den Mechanismus der Natur überall möglichst genau zu erforschen; dabei dürfen wir indeß bei gewissen Naturformen auch über die Endursachen reflectiren. Es sind überhaupt folgende beiden Maximen festzuhalten: Alle Erzeugung materieller Dinge

Digitized by Google

und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden und: die Beurtheilung einiger Produkte der materiellen Natur erfordert das Gesetz der Endursachen.

Da wir die Beurtheilung des kantischen Systems an den geeigneten Stellen bereits gegeben haben, so können wir ohne Verzug zu den Nachfolgern unseres Philosophen übergehen.

§. 57.

Die Aufnahme der kantischen Philosophie.

„Als die Kritik (der reinen Vernunft) allmählig bekannter wurde, wurden mancherlei Stimmen für und wider die neue Lehre laut. Es begann ein Interesse für Speculation, zumal in dem jüngeren Geschlechte, sich zu regen, wie es bisher in der Geschichte der Philosophie noch immer nach dem Auftreten eines hervorragenden, neue Aussichten oder Ansichten eröffnenden Geistes gewöhnlich gewesen war. Es konnte auch nicht fehlen, die ihrem Geiste nach so eingreifenden Bemühungen Kant's, welche so wenig aus dem herrschenden Zeitgeiste hervorgingen, daß sie vielmehr die Keime zu einem völligen Umschwung der Denkart in sich trugen, mußten, sobald sie nur einmal bekannter geworden waren, nicht allein die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sondern auch für lange Zeit beschäftigen. Er hatte durch seinen Angriff auf die gesammte bisherige Metaphysik, ja Philosophie, durch Aufstellung und Auflösung eines Problems, das, wie noch nie, so recht das Herz aller Speculation getroffen hatte, die fast erloschene Speculation aufs Neue erweckt und durch den Ausgang seiner Untersuchungen die Zeitgenossen empört oder begeistert. Man war genöthigt, sei es nun zur Abwehr oder Befestigung der neuen, eine gänzliche Revolution beabsichtigenden Lehre, durch Beleuchtung ihrer Behauptungen und Gründe an dieser Erscheinung Theil zu nehmen?“ Mirbt, Kants Phil. pag. 274 ff. Gottlob Ernst Schulze bekämpfte Kant vom skeptischen Standpunkte aus in der Schrift Aenesidemus; er behauptet, der Begriff der Affection werde durch die kantischen Prinzipien gefordert und sei doch nach eben jenen Prinzipien unmöglich. Johannes Schultz und Karl Christian Erhard Schmid waren darauf bedacht, die Lehre unseres Philosophen faßlich darzustellen und gegen Einwürfe zu vertheidigen. Besondere Verdienste um die Verbreitung und Popularisirung der Lehre Kant's haben sich Karl Leonhard Reinhold, seit 1787 Professor in Jena, und Wilhelm Traugott Krug, seit 1805 Professor in Königsberg und Leipzig, erworben.

Digitized by Google

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 bis 1819, sucht Kant, ähnlich wie Ernst Schulze, durch Reflexion auf den Begriff der Affection zu widerlegen. Die Affection kann nicht von den Erscheinungen herrühren; denn die Erscheinungen sind nach Kant nur Vorstellungen. Sie kann aber auch nicht ihren Grund in den Dingen an sich haben; denn das Causalitätsverhältniß gilt nur in der Erscheinungswelt; cfr. dagegen §. 46 u. 50. Nach Jacobi sind die Objecte etwas Reales, von dessen Dasein er unmittelbar überzeugt ist. Die theoretische Vernunft geht nicht über die Erfahrung hinaus. Wie die Objecte der Erfahrung, so ist auch das Uebersinnliche etwas unmittelbar Gewisses; es giebt ein unmittelbares Erfassen desselben durch die Vernunft. Mögen auch die übersinnlichen Gegenstände über der Sphäre des Verstandes liegen, so finden sie doch ihre höhere Gewißheit im Glauben. Durch den Glauben ist Gott dem Herzen gegenwärtig, wie die Natur durch die Erfahrung den Sinnen. Die göttliche Wahrheit ist das Licht in Jacobi's Herzen; aber das Licht erlischt, sobald es in den Verstand gebracht wird, der Gefühlsphilosoph ist „ein Heide mit dem Verstande und ein Christ mit dem Gemüthe." Der Spinozismus ist für ihn das einzige consequente System; aber dasselbe ist verwerflich, weil es die unaustilgbaren Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigt.

Jacob Fries, 1773 bis 1843, schrieb eine neue Kritik der Vernunft. Fries sucht die Möglichkeit der Kritik der reinen Vernunft genauer zu begründen. Da nämlich die eine Vernunft verschiedene Vermögen enthält, so entsteht die Frage, wie dieselben sich mit der Einheit der Vernunft vertragen und wie sie aus der einen Vernunft entspringen. Diese Frage wird dahin beantwortet, daß jene Vermögen auf dem Wege der Beobachtung und Erfahrung, also a posteriori, gefunden werden. Demnach ist die empirische Psychologie diejenige Wissenschaft, welche die Vernunftkritik ermöglicht. — Raum, Zeit und Kategorien sind, wie bei Kant subjective Erkenntnißformen a priori; dieselben erstrecken sich nicht auf die Dinge an sich. Diese sind das wahre Wesen der Gegenstände und auf sie geht nicht das Wissen, sondern der Glaube. Glaube und Wissen werden durch die ästhetisch-religiöse Betrachtung, also durch das Gefühl vermittelt. Das Gefühl läßt in dem Schönen und Erhabenen im Bereiche des Endlichen das Ewige ahnen, während die religiöse Betrachtung die Welt unter die Herschaft der Ideen stellt. Das sittliche Handeln findet sein höchstes Ziel in der Veredelung der Menschheit. — Zu der Fries'schen Schule gehört auch de Wette.

Digitized by Google

Außer den genannten, unter dem Einfluß der kantischen Philosophie stehenden Männern, mögen noch erwähnt werden: Salomon Maimon, Jacob Sigismund Beck, Herder und Schiller. Herder, dessen hervorragenste Leistungen auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie angetroffen werden, sucht den Gegensatz zwischen Erkenntnißformen a priori und Erfahrungsobject dadurch zu beseitigen, daß er beide als wesentlich identisch auffaßt und zwischen Natur und Geist eine gleichmäßige Entwicklung annimmt. Seine Anschauungsweise ist dem Spinozismus verwandt; aber derselbe wird von ihm in der Weise aufgefaßt, daß er sich mit der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele verträgt. Schiller's Abhängigkeit von Kant zeigt sich besonders in den Schriften: Ueber Anmuth und Würde und in den Briefen über ästhetische Erziehung. In dem bekannten Distichon:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin!

und der darauf folgenden Entscheidung:

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut,

hat Schiller den Sinn der kantischen Moral keineswegs getroffen. Kant will, daß die Pflicht nicht aus Neigung geschehn solle; aber er will nicht, daß ihr Grund in der Abneigung gesucht werde. Der Wille wird durch die rein Form des Gesetzes bestimmt.

Die zu Anfang dieses §. hervorgehobene Bewegung der Geister, welche die Philosophie Kants hervorbrachte, genauer zu verfolgen, ist höchst interessant. Wir müssen uns mit dem Gegebenen begnügen, um unserem Zwecke nicht untreu zu werden, verweisen aber zur näheren Belehrung auf Kuno Fischer, Gesch. der Phil. V, pag. 1—214. Wir haben nunmehr die bedeutendsten Fortbildner der kritischen Philosophie unserer Betrachtung zu unterziehen.

II. Abschnitt.

Fichte und Herbart.

A. Fichte.

§. 58.

Leben und Schriften.

Johann Gottlieb Fichte wurde im Jahre 1762 zu Rammenau geboren. Er empfing seine Vorbildung auf der Schule zu Pforta und

Digitized by Google

studirte sodann in Jena Theologie. Im Jahre 1794 wurde er der Nachfolger Reinhold's an derselben Universität; der Atheismusstreit veranlaßte im Jahre 1799 seinen Fortgang von Jena. Er wandte sich nach Berlin, hielt kurze Zeit Vorlesungen in Erlangen und Königsberg und im Winter 1807/8 seine Reden an die deutsche Nation in der Akademie zu Berlin. Seit 1809 Professor an der neu gestifteten Universität dieser Stadt, übte er seine Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, welcher im Jahre 1814 erfolgte.

Fichte's Hauptschriften sind: Kritik aller Offenbarung, 1792; über den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie, 1794; Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriß des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre, 1795; Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1796; System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798; die Bestimmung des Menschen, 1800; sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801; Anweisung zum seligen Leben, 1806; Reden an die deutsche Nation, 1808. Die sämmtlichen Werke sind herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1845—46.

§. 59.

Die Lehre. a. Prinzip und Zusammenhang mit Kant.

Nach Kant ist die transcendentale Apperception, das reine Selbstbewußtsein, Prinzip aller Erkenntniß. Daß ich die Welt kenne und was ich von ihr kenne, hängt von jenem Selbstbewußtsein mit den ihm immanenten Formen und Gesetzen ab. Die Grundformen der objectiven Welt sind weiter Nichts, als Functionen des Subjects; das Subject liefert mir als Receptivität die Empfindungen, welche dasselbe Subject als Spontaneität zu anschaulichen Gegenständen verbindet. Wenn sich dabei das Subject dennoch eines gewissen Zwanges oder Leidens nicht entschlagen kann, so hat das seinen Grund in dem Dinge an sich. Aber, was ist denn eigentlich das Ding an sich? Ist es Etwas, was unabhängig von unserem Denken existirt? Keineswegs! Es ist ein bloßes Gedankending und hat als solches seinen Grund lediglich in unserem Denken; es ist ein Begriff, welchen zu bilden uns die Empfindung nöthigt. Nach Kant's Absicht muß also das Ding an sich als Moment in das Subject, das Ich, mit aufgenommen werden. Es ist richtig, daß zum Subject Etwas als afficirend gedacht werden muß; aber dieses Etwas hat seinen

Digitized by Google

Grund im Subject und abgesehen von diesem keine Realität. Kant hat sein Prinzip nicht durchgeführt. Indem er die verschiedenen Geistesformen vor einander trennt und nur äußerlich auf einander bezieht, ist nicht ersichtlich, wie jene Beziehung mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit geschieht; es bleibt unklar, wie die verschiedenen Functionen aus dem einen transcendentalen Subjecte nothwendig hervorgehen. — Aber Kant kennt außer der theoretischen noch eine praktische Vernunft, welche das Prinzip der Freiheit enthält. Die Freiheit führt das Primat über das Erkennen; der freie, der bloßen Form des Gesetzes gehorsame Wille, steht über der Sinnlichkeit und dem Verstande. Er ist das wahre, intelligible Wesen des Subjectes, von dem das Empirische abhängt; er ist mit einem Worte das absolute Ich.

Es gilt also das Ich als Prinzip alles Wissens und Handelns nachzuweisen. Es ist nicht das empirische Ich, sondern, wie gesagt, das absolute, das primum movens, der einheitliche Quellpunkt, aus dem nicht nur das empirische Selbstbewußtsein und die Erkenntnißformen a priori, sondern auch die Triebfedern des moralischen Handelns entspringen. Fichte ist fest davon überzeugt, daß er, indem er sein System aufstellt, die Erbschaft der kantischen Philosophie antritt. Wir lassen ihn einstweilen bei dieser Ansicht, so wie auch bei seiner Auffassung des Dinges an sich, welche wir, wie aus unserer Betrachtung Kant's hervorgeht, nicht billigen können, um zunächst die Durchführung seines Prinzips kennen zu lernen. Diese geschieht in der Wissenschaftslehre, als der Wissenschaft des Wissens.

§. 60.

b. Grundsätze der Wissenschaftslehre.

Es gilt zunächst, den absoluten ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz des menschlichen Wissens aufzusuchen. Derselbe muß diejenige Thathandlung ausdrücken, welche allem Bewußtsein zu Grunde liegt und dasselbe erst möglich macht.

Den Satz: A=A giebt Jeder zu. Dieser Satz besagt indeß nicht, daß A ist, sondern vielmehr: wenn A ist, so ist A; er drückt also zwischen jenem Wenn und So einen nothwendigen Zusammenhang aus. Der Grund dieses nothwendigen Zusammenhanges liegt nicht in A, sondern im Ich; denn das Ich urtheilt in dem Satze. A=A; in ihm ist jener Zusammenhang wirklich gesetzt. Die Wahrheit des Satzes: wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt, beruht demnach auf jenem andern: Ich=Ich Ich bin Ich, oder Ich bin. Ohne diesen Satz ist kein Urtheilen möglich;

Digitized by Google

er ist die Grundbedingung für alles Urtheilen. Der Satz ist zunächst eine Thatsache; diese Thatsache aber setzt eine Handlung voraus; denn vor allem Setzen im Ich muß das Ich selbst gesetzt sein. Ich=Ich heißt also: das Ich ist durch sich selbst; daß das Ich ist, ist seine eigene, reine Thätigkeit. That und Handlung fallen zusammen und die Thatsache wird zur Thathandlung. Das Wesen des Ich besteht darin, daß es sich selbst als seiend setzt; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre kann demnach so ausgedrückt werden:

„Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein."

Das fichtesche System beginnt mit der Aufforderung, eine That zu vollziehen, nämlich die That des Selbstbewußtseins. In ihm ist Alles Leben und Handlung; das Ziel der Handlung aber ist die Freiheit.

Der zweite Grundsatz Fichte's geht von der Formel aus: — A nicht = A, d. h. das Gegentheil von A ist nicht gleich A. Dieser Satz ist seiner Form nach schlechthin nothwendig; er drückt die Form des Entgegensetzens aus. Seinem Inhalte nach ist er dagegen bedingt; denn es muß Etwas gegeben sein, in Bezug auf welches die Entgegensetzung Statt findet. Das ursprünglich Gegebene ist das Ich; indem dasselbe sich schlechthin Etwas entgegensetzt, vollzieht es seine zweite ursprüngliche Thathandlung. Das Entgegengesetzte des Ich kann natürlich nur dessen Gegentheil, das Nicht—Ich, sein und der zweite Grundsatz lautet:

„Das Ich setzt ein Nicht—Ich."

Um den Begriff des Nicht—Ich richtig zu würdigen, muß festgehalten werden, daß derselbe mit dem Dinge an sich Nichts gemein hat. Das Nicht—Ich ist nur unter der Bedingung, daß Ich ist; es hat sein Sein, sein ganzes Wesen nur durch das Ich. Wie es ohne Subject keine objective Welt giebt, so giebt es ohne Ich kein Nicht—Ich. Das Bedingtsein des letzteren durch ersteres ist ein absolutes; das Ich setzt das Nicht—Ich im Ich.

Indem nun das Ich sein Gegentheil setzt und indem dennoch beide, das Ich und das Nicht—Ich, in demselben Subjecte vereinigt sein sollen, entsteht ein Widerspruch, welcher gelöst sein will. Diese Lösung muß so ausfallen, daß die beiden ersten Grundsätze ihrer vollen Geltung nach bestehen bleiben, daß mithin Ich und Nicht—Ich sich weder gegenseitig aufheben, noch das Eine durch das Andere aufgehoben wird. — Ich und Nicht—Ich schränken sich gegenseitig ein; eben deßhalb müssen

Digitized by Google

beide theilbar sein. Auf Grund eben dieser Thatsache, daß Ich und Nicht—Ich als schlechthin theilbar gesetzt sind, lautet der dritte Grundsatz:

„Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht—Ich entgegen."

Aus diesem Satze ergiebt sich die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische. Indem nämlich die gegenseitige Einschränkung von Ich und Nicht—Ich im Ich ihren Grund hat, so folgt daraus:

1) Das Ich setzt das Nicht—Ich als beschränkt durch das Ich.

2) Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht—Ich.

Insofern das Ich durch das Nicht—Ich bestimmt wird, ist es vorstellend, theoretisch; insofern es das Nicht—Ich bestimmt, ist es handelnd, praktisch.

§. 61.

c. Grundlage des theoretischen Wissens.

Von den drei im vorhergehenden §. aufgestellten Grundsätzen bezeichnet der erste die Thesis, der zweite die Antithesis und der dritte die Synthesis. Damit ist die gesammte Aufgabe der Wissenschaftslehre bereits ausgesprochen; sie will alle im Ich enthaltenen Widersprüche auffinden und bis zu dem Punkte hin lösen, daß entweder die Vereinigung aller Gegensätze absolut durchgeführt ist, oder aber solche Gegensätze zu Tage treten, deren Vereinigung als unmöglich erscheint.

In dem Satze: Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, liegt ein doppeltes: insofern nämlich das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, ist es leidend und insofern es sich selbst bestimmt, ist es thätig. Thätigkeit und Leiden finden ihre Synthese in der Wechselbestimmung. Nun ist aber in der Wechselbestimmung das Ich nur zum Theil thätig, während doch das Prinzip der Wissenschaftslehre die absolute Thätigkeit des Ich fordert. Das Nicht-Ich kann demnach keine Realität haben, welche unabhängig von dem alle Realität in sich befassenden Ich ist. Das Ich leidet nur, indem es seine Thätigkeit einschränkt; die Einschränkung ist seine eigene That; es überträgt damit ein bestimmtes Quantum seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich. Mithin ist dieses nicht unabhängig von dem Ich thätig, sondern nur ein Quantum der Thätigkeit im Ich. Daraus folgt, daß es zwischen Ich und Nicht-Ich keinen absoluten Gegensatz giebt; beide sind nur dem Grade nach verschieden, wie die Finsterniß nur eine geringe Quantität Licht ist. Die Frage aber, weßhalb sich das absolute Ich einschränkt, läßt sich theoretisch nicht beantworten; ihre Lösung muß der praktischen Philosophie überlassen bleiben.

Digitized by Google

Ferner: Nach der Wechselbestimmung darf das Nicht-Ich durch die absolute Thätigkeit des Ich nicht aufgehoben werden; cfr. den vorhergehenden §. Indem das Ich sich selbst als leidend setzt, setzt es das Nicht-Ich als thätig; folglich ist nach dem Begriffe der Causalität das Leiden des ersteren die Wirkung des letzteren. Aber die Thätigkeit im Nicht-Ich ist nur möglich durch das Leiden im Ich und doch soll die Thätigkeit in jenem das Leiden in diesem bewirken. Wie bleibt die Substantialität des Ich neben der Causalität des Nicht-Ich bestehen? Der Widerspruch wird dadurch aufgehoben, daß durch die Thätigkeit des Nicht-Ich Leiden im Ich zum Theil gesetzt und zum Theil nicht gesetzt werden soll; es giebt eine Thätigkeit im Ich, der kein Leiden im Nicht-Ich entspricht und umgekehrt. Das ist die unabhängige Thätigkeit, welche sowohl dem Ich als auch dem Nicht—Ich zukommt; cfr. Grundlage der Wissenschaftslehre, pag. 87 ff. II. Auflage.

Wechselbestimmung ist „Wechsel-Thun und Leiden." Die soeben erwähnte unabhängige Thätigkeit wird durch Wechsel-Thun und Leiden bestimmt, ebenso wie Wechsel-Thun und Leiden durch die unabhängige Thätigkeit bestimmt wird. So viel Realität auf der einen Seite aufgehoben wird, eben so viel fällt auf die andere. Die unabhängige Thätigkeit ist der Form nach ein Uebertragen und Entäußern; die Thätigkeit des Nicht-Ich folgt aus einem Uebertragen von Seiten des Ich, während das Leiden des letzteren in einem Entäußern seinen Grund hat. Es wird bei jener Thätigkeit jedes Glied nur gesetzt durch das Nichtsetzen des andern. Das Entgegensetzen wird unter allen Umständen durch ein Entäußern vermittelt, und ist mithin ein mittelbares. „Die Sätze: Das Ich setzt Etwas in sich nicht, und — das Ich setzt Etwas in das Nicht-Ich, sind völlig einerlei; sie bezeichnen nicht verschiedene, sondern ein und dieselbe Handlung. Keins begründet das Andere, noch wird Eins durch das Andere begründet; denn Beide sind Eins;" pag. 123.

Näher nun ist die nnabhängige Thätigkeit ein Setzen von Subject und Object. Indem das Ich sich beschränkt, setzt es ein Object und indem es das Object beschränkt, aufhebt, setzt es ein Subject. Im ersteren Falle verlegt es den Realgrund seines Leidens ins Object und gewinnt dadurch die Vorstellung einer vom Ich unabhängigen Realität; dieser Realgrund wird indeß nur vom Ich vorgestellt und hat weiter keine Wirklichkeit. In letzterem Falle betrachtet es das Nicht-Ich als leidend und

Digitized by Google

verlegt den Realgrund dieses Leidens ins Subject. Das Vermögen des Setzens von Subject und Object hat seinen Grund in der Einbildungskraft. Durch die Einbildungskraft vereinigt das Ich Beides in sich, Unendliches und Endliches; es entäußert sich und sucht das Endliche in die Form des Unendlichen aufzunehmen, um dasselbe alsbald wieder von Neuem aus derselben zu entlassen; pag. 182 ff.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft ist eine bewußtlose; eben hierauf beruht jene Täuschung, welche das Object als etwas vom Ich völlig Unabhängiges erscheinen läßt. In der Anschauung versenkt sich das Ich in eine stumme, bewußtseinslose Contemplation. Aber das Ich reflectirt über seine Anschauung und producirt dadurch das Bild. Das Bild ist zunächst ein Nachtbild des, wie es scheint, wirklichen Dinges; aber das Ding ist in Wahrheit nichts Anderes, als die auf der Einbildungskraft beruhende ursprüngliche, unbewußte Anschauung des Ich; das Ich reproducirt mithin seine eigene Anschauung. Das Bild ferner wird vom Ich mit Freiheit producirt; das Nicht-Ich dagegen ist ein nothwendiges Product seiner Thätigkeit. Bei dem Produciren des Bildes bezieht sich das Ich auf etwas Aeußeres, auf das scheinbar wirkliche Ding und dessen Eigenschaften. Es setzt letztere als zufällig, ersteres dagegen als nothwendig. So erhalten wir den Begriff der Substanz und der Accidenzen, in welchen die Kategorie der Causalität ebenfalls schon enthalten ist. Ueberhaupt entstehen die Kategorien auf dem Boden der Wissenschaftslehre mit den Objecten zugleich und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft. Das Vermögen, die Producte der Einbildungskraft festzuhalten, ist der Verstand; in ihm kommt das Bild gleichsam zum Stehen und wird gedachtes Object. Indem ferner das Ich auf Grund seiner Freiheit über ein Object reflectiren, oder von demselben abstrahiren kann, tritt zum Verstande die Urtheilskraft hinzu. Das Vermögen endlich, wodurch sich das Ich durch Lostrennung von allem Objectiven seines ursprünglichen, wahren Wesens bewußt wird, ist die Vernunft und das Bewußtsein von diesem Vermögen ist das Selbstbewußtsein, welches in den vollen Besitz der Freiheit führt.

§. 62.

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

Die praktische Philosophie beruht auf dem Satze: „Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich." Nun haben wir bei der Betrachtung des theoretischen Ich im letzten §. gefunden, daß dasselbe

Digitized by Google

nicht im Stande ist, sich Rechenschaft darüber zu geben, weßhalb es sich als absolutes Ich einschränkt. Es findet sich durch das Nicht-Ich begrenzt und muß diese Einschränkung als einfache Thatsache hinnehmen. Indem das Ich durch das Nicht-Ich gehemmt wird, empfängt es von letzterem einen Anstoß. Eben dieser Anstoß macht es zum theoretischen Ich, zur Intelligenz. Darin nun, daß das Ich als Intelligenz von etwas Aeußerem abhängig und doch zugleich als absolutes Ich schlechthin unabhängig ist, liegt ein zu lösender Widerspruch. Das Ich als Intelligenz muß bestehen bleiben; aber es ist eben nur Intelligenz durch jenen Anstoß, welcher vom Nicht-Ich ausgeht. Der Widerspruch wird dadurch gelöst, daß im Ich zwei Thätigkeiten gesetzt werden. Das Ich setzt sich selbst; darin besteht seine absolute Thätigkeit, und das Ich ist entgegensetzend; darin besteht seine beschränkte Thätigkeit. Jene Thätigkeit ist absolut rein und unbeschränkt; diese bezieht sich auf etwas Gegenständliches und ist mithin objectiv. Inwiefern sind denn nun reine und objective Thätigkeit im Ich vereinigt? Sie sind es dadurch, daß die absolute Thätigkeit gleich gesetzt wird mit dem unendlichen Streben. Das Ich setzt sich Schranken; aber das unabläßige Ueberwinden derselben wahrt ihm seine Unendlichkeit. Indem es ins Unendliche fortstrebt, setzt es sich jene Schranken nothwendiger Weise; denn ein Streben ist ohne Ueberwindung von Gegensätzen nicht denkbar; damit aber hat es zugleich die Objecte und mit diesen die Möglichkeit des theorethischen Ich, der Intelligenz, gesetzt. Damit ist das, was Kant zwar immer und immer wieder postulirte, aber nicht durchführte, erreicht: Das Primat des Praktischen vor dem Theoretischen ist erwiesen.

Um nun den Grund des Strebens im Ich genauer kennen zu lernen, ist zu beachten, daß es in demselben eine doppelte Richtung der Thätigkeit giebt. Einerseits nämlich ist das Ich unendliche, in sich zurückgehende, centripetale Thätigkeit und andrerseits ist diese Thätigkeit eine aus sich herausgehende, centrifugale; die erstere folgt aus der letzteren. Indem das Ich auf sich reflectirt, ist seine Thätigkeit nach Innen gerichtet; aber, indem es über die Schranken hinaus ins Unendliche strebt, ist es nach Außen gerichtete, unendliche Thätigkeit. Das praktische Ich ist kein Zustand, sondern ein unabläßiges Streben nach Verwirklichung, eine Idee. Das theoretische Ich reflectirt auf seine Schranke und läßt dadurch die Welt des Wirklichen entstehen, setzt das Nicht-Ich; das praktische Ich reflectirt auf jene Idee des Unendlichen und eben damit nicht auf das

Digitized by Google

was ist, sondern auf das, was sein soll, auf das nie zu erreichende Ideal. Der Trieb, diesem Ideale nahezukommen, ist dem Ich immanent; es verwirklicht denselben, bis zu jenem Handeln, welches mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit geschieht, bis zu „dem Triebe um des Triebes willen."

Eine Mehrheit von Ichen hat Fichte im Naturrecht, also nach der Wissenschaftslehre, construirt. Indem nämlich das Ich nur durch etwas Aeußeres zur Selbstbestimmung bestimmt werden kann und indem dies Aeußere nicht bloß die Sinnenwelt, sondern ein anderes Vernunftwesen sein muß, setzt es sich als ein Ich unter mehreren Ichen. Nach der späteren Darstellung, welche Fichte seiner Lehre in verschiedener Weise gegeben hat, findet er den Ausgangspunkt derselben immer mehr im Absoluten. Das Absolute ist Gott, das innerlich Eine. Die verschiedenen Iche machen in ihrer Totalität die Offenbarungsweisen des Absoluten aus. In ihnen unterscheidet sich letzteres in die beiden Seiten des absoluten Seins und der Erscheinung. Sie bringen das Allgemeine in den Zustand der Reflexion und erwirken eben dadurch den Unterschied zwischen Sein und Denken, welcher im Absoluten selbst noch nicht besteht. — Auch wird Gott dargestellt als das wahrhaft Seiende, welches sich als absolutes Ich die Natur als Nicht-Ich gegenüber stellt. Auf diese Weise wird der ursprüngliche Ausgangspunkt, nämlich das individuelle Selbstbewußtsein, immer mehr zum Absoluten erweitert, welches die endlichen Individuen in sich befaßt. Damit aber bekommt Fichte's Philosophie auch materiell einen wesentlich anderen Charakter, ebenso, wie der religiöse Glaube unseres Philosophen wesentlich verändert erscheint. Auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre geht die Religion in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung auf. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen."

§. 63.

Beurtheilung und Würdigung des Systems.

Wie hat denn nun Fichte die von Kant angetretene Erbschaft verwaltet? Wir denken bei der Beantwortung dieser Frage an diejenigen Punkte zurück, welche uns die Schwächen des kantischen Systems am deutlichsten vor Augen stellten. Es war einerseits die objective Verwirklichung der Verstandesgesetze und andrerseits jene rein a priori anschauende, mit schöpferischer Kraft begabte Intelligenz, welche wir wiederholt vermißten. Hat das fichtesche Ich die Mängel Kant's beseitigt? Die Wissen-

Digitized by Google

schaftslehre enthält in der That die erste Fortbildung der Lehre jenes Philosophen; aber diese Fortbildung fällt so aus, daß das Wesen des Kriticismus darüber verloren geht. Weisen wir zunächst jenes Mißverständniß zurück, als ob Fichte bei dem Ich seiner Philosophie lediglich sein eigenes individuelles Ich vor Augen gehabt und sich mithin zum Schöpfer des Weltalls gemacht hätte! Das Ich ist der Geist und das Nicht-Ich ist die Natur; es handelt sich darum die Natur im Ich zu begreifen, d. h. ihre Möglichkeit aus dem absoluten Ich zu deduciren. Kant fragt: Wie ist die Natur möglich? beschränkt sich aber bei dieser Frage auf die Erscheinungen und läßt das Ding an sich stehn. Fichte wirft seinen Intentionen nach dieselbe Frage auf, geht aber dabei über die Erscheinungen hinaus, um das ganze, volle Wesen der Natur dadurch zu begreifen, daß er dieselbe entstehn läßt, sie gewissermassen schöpferisch hervorbringt. Wir haben gesehen, daß nach der Wissenschaftslehre die Kategorien auf dem Boden der Einbildungskraft mit den Objecten zugleich entstehen; das, was subjectiv ist, hat demnach objective Wirklichkeit. Indem das absolute Ich sich selbst setzt, vollbringt es seine erste Thathandlung. Das Product seiner ersten schöpferischen That ist das nachdem Ich selbst. Es setzt ferner das Nicht-Ich im Ich und vollbringt damit seine zweite That. Die erste Thathandlung ist das prius, die Bedingung und Voraussetzung der zweiten. Wie aber verhält es sich mit diesem prius? Ist das Ich, welches sich in absoluter Weise selbst gesetzt hat, das reine, absolute Selbstbewußtsein im Sinne der transcendentalen Apperception Kant's? Keineswegs! Das Ich wird erst dadurch zur Intelligenz, daß es das Nicht-Ich in sich setzt. Die Grundlage des Universums ist Geist und Intelligenz; aber das gegebene Sein wird nur erblickt in seinem Werden und Entstehen aus einem Andern, welches in ihm gebunden und gefesselt ist. Das in ihm Gebundene aber ist die Freiheit, der Geist; in ihm nimmt auch das gegebene Sein die Form des Geistes an und verwandelt sich in denselben. Das Ich ist demnach das Werden selbst, die Production der Natur; es setzt sich selbst, kann also nur den Sinn haben: es ist das Resultat der Natur, welche es selbst als die Voraussetzung seines Seins in sich gesetzt hat. Wir sehen also, daß es mit dem absoluten Ich eine eigenthümliche Bewandniß hat. Wir können uns kein Ich denken ohne Bewußtsein; aber von Bewußtsein ist hier nicht die Rede. Im Gegentheil, das Nicht-Ich ist im Grunde genommen eben so absolut, als das Ich; denn dieses kommt ohne jenes nie zu Stande. Das Ich soll das Erste

Digitized by Google

und Höchste, absolut Freie sein; aber es liegt in Wahrheit gefesselt in Sclavenketten; die Behauptung, daß es diese Fesseln sich selbst angelegt habe, ist nicht im Stande, es aus denselben zu befreien. Kant hat die Macht des reinen Selbstbewußtseins entdeckt; aber er hat dieser Macht zugleich ihre Grenze gezogen. Fichte will diese Grenze überschreiten; das Ich soll als die wirklich absolute, Alles umfassende Macht erwiesen werden; es ist sofort im Prinzip Subject und zwar absolutes Subject. Aber das, was uns anfangs verheißen wird, sehen wir im Verlaufe der Ausführung je mehr und mehr schwinden. Die Verstandesgesetze sollen mit den Objecten entstehen; aber wir begreifen nicht, wie in dem unbewußten Ich überhaupt von gesetzmäßigem Thun und Schaffen die Rede sein kann. Die Welt der Erscheinungen entwickelt sich in ihrer unendlichen, gesetzmäßigen Mannigfaltigkeit; aber das Ich, das schöpferisch sein soll, spielt dabei eine todte Rolle; die Naturgesetze sind ihm selbst unbegreiflich. Indem das Ich von Anfang an mit Anderem im Gegensatz steht, ist es nicht frei, sondern prinzipiell gebunden und eben deßhalb nicht absolut, sondern endlich.

Fichte hat klar und deutlich eingesehen, an welchen Punkten Kant's Philosophie ihre eigene Fortbildung erheischt; er will über den endlichen, beschränkten Geist des Menschen hinaus bis zur absoluten Erkenntniß der Dinge durchdringen. Das Ich soll diese Erkenntniß ermöglichen. Die diesem Ich immanenten Formen und Gesetze sind objectiv real; aber das Ich hat sie nicht der Art in die Dinge hineinverlegt, daß es dabei a priori wirkliches Ich bleibt; vielmehr ist das Ich die Formen und Gesetze in den Dingen. Indem es dann weiter zur Reflexion gelangt, zur Intelligenz wird, findet es sein eigenes Wesen in der objectiven Welt wieder. Aber jetzt beginnt erst seine eigentliche Aufgabe; es ist absolut und will sein absolutes Wesen verwirklichen. Seine Absolutheit besteht darin, daß es unablässig dem Ziele der Vollkommenheit zustrebt, seine Thätigkeit unaufhörlich durch Ueberwindung der Schranken aus sich heraustreten läßt und eben so unaufhörlich wieder in sich zurück nimmt. Jetzt erst wird es ihm klar, weßhalb es ein Nicht-Ich in sich gesetzt hat.

Muß sich denn nun aber das absolute Ich nicht selbst darüber wundern, daß ihm Fichte Klarheit über sein eigenes Wesen verschafft hat? Das reine Selbstbewußtsein, von dem Kant ausging, ist vollständig geschwunden. Die Kategorien sind nicht mehr in dem rein a priori erkennenden Verstande, noch viel weniger sind sie in einer rein a priori anschauenden Intelligenz;

Digitized by Google

sie sind vielmehr in den Dingen, entstehen mit den Objecten, ohne ihren Ausgangs- und Quellpunkt in dem zu haben, was Kant lehrt und worin das eigentliche Wesen des Kriticismus besteht. Das Denken ist nicht, wie bei Spinoza, die abstracte Idealität der Ausdehnung, sondern die concrete Idealität des Seins; aber wir fragen auch hier: wo ist die Quelle des Denkens, wo ist das Ich, das sich schlechthin selbst setzt? Denken wir an Plato und Aristoteles! Die Ideen sind nicht jene abstracten Wesen, welche in unnahbaren Höhen wohnen; die Formen sind für den Stoff da und umgekehrt; aber das πρῶτον κινοῦν, oder vielmehr das primum cogitans fehlt, welches zwar fort und fort als Ich über dem Nicht-Ich schwebt, welches sich aber in Wahrheit durch Fichte's eigene Ausführungen als dessen subjectives Gedankending erweist.

Indem Fichte das praktische Ich als unendliches Streben betrachtet, läßt er erkennen, wie der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre verstanden sein will. Das absolute Sichselbstsetzen des Ich ist in Wahrheit kein absolutes; denn es kommt nie zum Ziele. Die Natur, weit davon entfernt, aus dem Ich, als ihrem Principe, wirklich abgeleitet zu sein, ist weiter Nichts, als die objective Basis für das freie Handeln des Ich. Was der Mensch aus der Natur macht, das ist sie und ihre Unterordnung unter den sittlichen Willen ist das einzige Interesse, welches sie erregt. Diese Unterordnung ist möglich; denn einerseits setzt das Ich die Natur als sein Nicht-Ich und gelangt dadurch zur Intelligenz, — und andrerseits hat das praktische Ich das Primat vor dem theoretischen; die Natur ist prinzipiell darauf angelegt, die von dem absoluten Ich erstrebte Freiheit in sich verwirklichen zu lassen. Nach Kant hat das Vermögen der praktischen Vernunft, die Freiheit, schöpferische Kraft; die Urtheilskraft richtet die Natur so ein, daß das Schaffen der Freiheit mit ihr in Harmonie steht. Nach Fichte ist das Ich als solches, das absolute Ich, schöpferisch; die gesammte Wissenschaftslehre deducirt die Natur aus dem absoluten Ich in einer solchen Weise, daß dieselbe bloß als ein Quantum von jenem erscheint; das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Aber wie für Kant die Natur ihrem inneren Wesen nach ein Räthsel bleibt, so ist dasselbe bei Fichte der Fall; das absolute Ich setzt das Nicht-Ich; aber es verliert sich dabei in der Natur, anstatt das Wesen derselben zu durchschauen, oder gar zu setzen. Es findet sich wieder und beginnt, sein absolutes Wesen auf der Basis der Natur zu realisiren; aber die Basis ist eine Bilderwelt; sie ist Nichts ohne das Ich, denn sie ist durch

Digitized by Google

das Ich gesetzt, während doch in Wahrheit das Ich an der wirklichen Natur seine Schranke findet; cfr. oben.

Wenn Fichte nach seiner spätern Lehre das Ich immer mehr im Absoluten aufgehen läßt, so ist dabei festzuhalten, daß dem Absoluten in keiner Weise Bewußtsein zugeschrieben wird. Die Reflexionsthätigkeit fällt lediglich in die endlichen Iche und das Absolute ist weiter Nichts, als jener unbestimmte, indifferente Quellpunkt der Thätigkeit, welche sich entfalten will, aber sich ohne das Nicht-Ich nicht entfalten kann.

So hat Fichte die idealistischen Elemente der kantischen Philosophie zusammengefaßt, um aus denselben sein absolutes Ich zu construiren; aber das Ich wird aus der Natur geboren, wie jene Göttin aus dem Haupte des Zeus.

Reine Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori sind nach Kant die Möglichkeit der Natur; das Ding an sich fällt dabei als unerkennbares Etwas außer den Kreis der Erkenntniß. Das absolute Ich setzt in sich ein Nicht-Ich, so lautet Fichte's Grundsatz; das Ding an sich ist dabei verschwunden; es ist, wie wir gesehen haben, als Moment in das Ich mit aufgenommen. Für Kant ist das reine Selbstbewußtsein, das wirkliche Ichdenken, das prinzipiell Erste; bei Fichte ist das scheinbar ebenso, aber auch nur scheinbar; sein Ich ist in Wahrheit nicht wirkliches Ich, sondern Naturprozeß, Werden und Entwickelung. Damit ist der Kriticismus verlassen; das Sein und die Ordnung der Dinge sind Räthsel; denn beides ist da, ohne daß seine Möglichkeit a priori deducirt ist. Das fichtesche Ich hat mit einer rein a priori anschauenden und erkennenden Intelligenz (cfr. unsere Darstellung Kants) Nichts gemein. Kant sagt, daß er die Wissenschaftslehre „für ein gänzlich unhaltbares System halte."

B. Herbart.

§. 64.

Leben und Schriften

Johann, Friedrich Herbart wurde im Jahre 1776 zu Oldenburg geboren. Er studirte von 1794 an zu Jena und hörte daselbst Fichte. Im Jahre 1802 habilitirte er sich auf der Universität Göttingen als Privatdocent der Philosophie und Pädagogik, erhielt daselbst 1805 eine außerordentliche Professur und wurde 1809 als ordentlicher Professor der Philosophie nach Königsberg berufen. Herbart kehrte 1833 nach Göttingen zurück und starb daselbst im Jahre 1841.

Digitized by Google

Herbarts sämmtliche Werke sind herausgegeben von G. Hartenstein, Leipzig 1850—52. Wir nennen als die vornehmlichsten: Allgemeine Pädagogik, 1806; Hauptpunkte der Metaphysik, 1806; Hauptpunkte der Logik, 1808; Allgemeine praktische Philosophie, 1808; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813; Lehrbuch der Psychologie, 1816; Psychologie als Wissenschaft, 1824—25; Encyclopädie der Philosophie, 1831; Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, 1828—29.

§. 65.

Zusammenhang mit Kant und Hauptpunkte der Lehre Herbart's.

Wie die fichtesche Philosophie aus den idealistischen Elementen der kantischen Lehre hervorwächst, so hat die Philosophie Herbart's ihren Quellpunkt in den realistischen Elementen derselben Lehre.

Kant hat die Frage aufgeworfen: „Wie ist Erfahrung möglich?" Er hat diese Frage dahin beantwortet, daß die reinen Verstandesbegriffe a priori die Möglichkeit der Erfahrung erwirken. Der Stoff der Erfahrung aber, die Gegenstände derselben, müssen dem Verstande gegeben sein, sonst ist derselbe völlig leer. Wie verhält es sich indeß mit diesen Gegenständen? Dieselben sind eine unzählige Menge sinnlicher Qualitäten, welche in gegenseitiger Wechselwirkung stehn und sich miteinander zu bestimmten Dingen verbinden; es sind demnach Dinge mit wechselnden Eigenschaften. Außerdem aber können uns die Dinge je nach den äußern Umständen und Bedingungen ganz verschieden erscheinen; die Eigenschaften sind also etwas durchaus Relatives und Bedingtes. Es darf uns mithin seit Kant die Behauptung nicht weiter befremden, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen. Dadurch dürfen wir uns indeß nicht in den Fehler Fichte's hineintreiben lassen und dem Dinge an sich alle Realität absprechen. Im Gegentheil, die Erscheinung setzt Etwas voraus, was erscheint; dem Scheine liegt ein reales Etwas zu Grunde. Es gilt hier der Satz: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein."

Nun sind uns aber ferner nicht nur die Dinge und deren Eigenschaften gegeben, sondern auch die Form derselben. Wir empfinden nicht bloß ein unbestimmtes Gewirr zusammenhangloser Qualitäten, sondern vielmehr eine bestimmte Verbindung der letzteren, ein Ding mit Eigenschaften. Das Ding bleibt, wenn auch die Eigenschaften wechseln. Die Synthesen werden demnach nicht, wie Kant meint, durch das Erkenntnißvermögen a priori vollzogen; dieselben sind vielmehr gegeben, wie die Materie gegeben ist. — Diese Synthesen nun aber enthalten

Digitized by Google

Widersprüche. Das Ding nämlich erscheint uns nur in seinen Eigenschaften; nehmen wir nun diese hinweg, was bleibt dann übrig? Offenbar Nichts! Dennoch aber gilt uns das Ding als der einheitliche Inhaber seiner Eigenschaften; wir nehmen die Vielheit wahr und halten dabei die Einheit fest, ohne zu begreifen, wie wir dazu berechtigt sind. Ferner: Die Eigenschaften des Dinges wechseln, während letzteres dasselbe bleibt; es verliert gewisse Eigenschaften und bekommt dafür andere. Man denke z. B. an das Gold im festen und flüssigen Zustande. Wie kann nun die Einheit des Dinges mit der Vielheit seiner Eigenschaften für uns zusammen fallen und wie kann ersteres dasselbe, je und je mit sich identische Ding sein, wenn letztere sich verändern? Ebenso kommen wir bei den Begriffen der Materie und des Ich über die Widersprüche nicht hinaus. Die Materie nämlich ist ein räumlich begrenztes Quantum, welches zugleich aus unendlich vielen Theilen besteht, während das Ich in allen seinen Aeußerungen dasselbe einfache und unveränderliche Subject bleiben soll und doch in jedem Zeitpunkte ein anderes ist, also die beiden zuerst genannten Widersprüche in sich vereinigt.

Darf sich nun das Denken durch diese Widersprüche zum Stillstehen bewegen lassen? Das wäre eine unverantwortliche Trägheit des Denkens, welche in der Metaphysik keine Stelle findet. „Wenn ein Denken aufhören muß, so tritt ein anderes an seine Stelle. Wenn ein Gegebenes nicht kann gedacht werden, so ist es deßhalb nicht verurtheilt, weggeworfen zu werden: sondern es muß im Denken anders gefaßt werden." Metaph. §. 184, II. pag. 49. Der Schein deutet auf ein Sein und es ist die Aufgabe des Denkens die so eben genannten sich widersprechenden Begriffe so zu fassen, daß diese Fassung auf Grund ihrer logischen, widerspruchslosen Wahrheit die Widersprüche zugleich erklärt, resp. aufhebt.

Zu dem Ende nun müssen wir zunächst erfahren, wie ein wirklich Seiendes beschaffen sein muß. Herbart entwickelt den Begriff des Seienden in der Metaphysik, §. 205 ff. und gelangt zu folgenden vier Sätzen:

1) Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ; ohne Einmischung von Negationen.
2) Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.
3) Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich.
4) Wie Vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt.

Digitized by Google

Aus diesem Realen nun ist die Welt des Scheins der Art zu erklären, daß jenes nicht nur als der Grund von dieser erkannt wird, sondern, daß auch zugleich die Erkenntniß des schlechthin Positiven die Widersprüche in der Erfahrung aufhebt. Um zunächst den oben erwähnten ersten Widerspruch zu beseitigen, also das Problem der Inhärenz (Metaph. §. 213 ff.) zu erklären, ist anzunehmen, daß den vielen Eigenschaften auch viele Realen zu Grunde liegen; denn, wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein. Diese Realen aber müssen in bestimmten Verhältnissen zu einander stehen, vermöge deren sie dasjenige hervorbringen, was für uns den Schein wirklich realer Eigenschaften hat. Damit ist indeß die Einheit des Dinges noch nicht erklärt. Um diese Erklärung zu erwirken, müssen die Realen so gedacht werden, daß jedes derselben nicht nur mit jedem andern, sondern daß jedes unter ihnen mit einem ganz bestimmten in Verbindung steht. Das Beziehen der Realen aber auf das Eine als ihr Centrum, nöthigt uns mit letzterem den Begriff der Causalität zu verbinden; denn es ist offenbar der Grund und die Ursache des Zusammenseins der vielen Realen.

Wir dürfen indeß den Begriff der Causalität nicht so auffassen, als ob das Causale das im Innern der Substanz, oder des Reals, Wirksame wäre; das würde dem Begriffe der schlechthin einfachen, absolut fertigen Realen widersprechen. Vielmehr bezieht sich jener Begriff nur auf die Verhältnisse, in denen mehrere Reale zu einander stehen. Das Ding ist ein Complex vieler einfacher Wesen. Verändert sich dasselbe, dann sind nach wie vor einige der letzteren vorhanden, während einige verschwunden sind, um andere an ihre Stelle treten zu lassen. Die Veränderung wird also nicht durch eine immanente Kraft, sondern lediglich durch ein Gehen und Kommen der einzelnen Realen bewirkt. Worin aber hat die Veränderung ihren letzten Grund? Derselbe bleibt uns verborgen; wir dürfen uns bloß an das Gegebene halten und können nur diejenigen Veränderungen in der eben angedeuteten Weise erklären, welche sich uns empirisch in der Erfahrung darbieten. Nun ist aber das Real bei der Veränderung doch nicht schlechthin unthätig. Da nämlich sämmtliche Reale qualitativ von einander verschieden sind, so müssen sie sich auch verschieden gegen einander verhalten; folglich wird auch, so sollte man glauben, ihre mannigfach verschiedene Verbindung mit einander eine Veränderung ihrer Qualität herbeiführen. Das ist indeß nicht der Fall; die Thätigkeit, welche das Real bei jener Verbindung entfaltet, besteht lediglich in der Selbst-

Digitized by Google

erhaltung. Die Selbsterhaltung aber läßt in demselben Nichts vor sich gehen, was nicht auch ohne irgendwelche Verbindung immer geschieht, was mithin das schlechthin vollkommene Wesen des Reals ausmacht. Die angebliche Thätigkeit ist also doch im Grunde genommen weiter Nichts, als Schein und Täuschung.

Die größte Schwierigkeit bietet die Herbart'sche Philosophie in Bezug auf die Ableitung und Erklärung der Materie dar. Die Realen nämlich sind schlechthin unräumliche Wesen, welche allen Begriffen der Quantität unzugänglich sind. Wie kann bei einer solchen Beschaffenheit der continuirliche Raum (und die continuirliche Zeit) aus ihnen abgeleitet werden? Raum und Zeit sind empirische aus der Erfahrung abstrahirte Begriffe, also nicht, wie bei Kant, reine Anschaungsformen a priori. Wie ist der Widerspruch zwischen den unräumlichen Realen und dem wirklichen Raume zu heben? Herbart giebt die Lösung dieses Räthsels in den §§. 245 ff. der Metaphysik. Hier wird von ihm ein intelligibler Raum construirt; er geht von dem mathematischen Punkte, also von etwas völlig Raumlosem, aus und läßt aus demselben dennoch die verschiedenen Dimensionen des Raumes entstehen. Gerade hier zeigt es sich aufs deutlichste, daß Herbart die Frage, ob die von ihm angenommenen Widersprüche wirklich vorhanden sind, nicht reiflich genug erwogen hat. Darin, daß der Raum als Continuum aus unendlich vielen Theilen besteht, liegt nur dann ein Widerspruch, wenn das Denken, ähnlich wie Zeno, der Eleat, mit Hintansetzung des Vermögens der Anschauung in abstracter Weise einen solchen Widerspruch sucht. Offenbar wird bei der Construction des intelligiblen Raumes der wirkliche, phänomenale Raum schon vorausgesetzt und Herbart läßt hier einen der Hauptfehler seiner Philosophie klar durchschauen. Denn wodurch sind die von ihm construirten Realen, welche das wahrhaft Wirkliche sein sollen, zu Stande gekommen? Offenbar dadurch, daß von aller Anschauung abstrahirt ist. Damit aber sind jene Realen etwas völlig Leeres, Nichtiges und der Zusammenhang, welcher zwischen ihnen und dem Anschaulichen, den Erscheinungen, oder dem Scheine bestehen soll, bleibt durch und durch räthselhaft.

Der Schein des continuirlichen Raumes wird nach unserm Philosophen durch die unzählige Vielheit der Realen erzeugt, wobei wir an §. 18 dieser Abtheilung erinnern. Um nun aber die Erscheinungen innerhalb der Körperwelt erklären zu können, werden Kräfte angenommen, welche dem Wesen der Realen ebenfalls völlig widersprechen, nämlich Attractiv- und Re-

Digitized by Google

pulsivkräfte. Das eigenthümliche Wesen der Realen bleibt indeß trotz dieser Kräfte dadurch völlig intact, daß letztere jenen keineswegs immanent, sondern lediglich die nothwendigen äußern Folgen der innern Zustände sind, in welche mehrere, qualitativ verschiedene Reale sich gegenseitig versetzen, wobei man an den oben entwickelten Begriff der Causalität zurückdenken mag. Denken wir uns in einem gegebenen Raume viele einfache Wesen, welche von entgegengesetzter Beschaffenheit sind und denken wir uns den Zustand jedes einzelnen dieser Wesen als einen unvollkommenen, dann wird nothwendig die Attraction eintreten; denn wir haben eben gesehen, daß dem Real die Thätigkeit der Selbsterhaltung zugesprochen wird, mit welcher die Attraction unmittelbar verbunden ist. Diese aber würde ohne die Repulsion bis zur vollständigen gegenseitigen Durchdringung fortschreiten und wir hätten dann wieder nur einen mathematischen Punkt. Die Repulsion dagegen bewirkt, daß mehrere einfache Wesen, indem sie in ein und dasselbe eindringen wollen, aus diesem herausweichen müssen, weil die Selbsterhaltung desselben für die eindringenden Wesen nicht genügt; es treibt letztere so weit aus sich heraus, als es ihr innerer Zustand erfordert und es findet somit eine partielle Durchdringung Statt, welche die Materie erzeugt. Ist die Verbindung einfacher, realer Wesen eine derartige, daß zwischen Attraction und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt ist, dann bildet diese Verbindung ein materielles Element, oder ein Atom. „Zwischen mehreren, unter sich ungleichartigen, einfachen Wesen giebt es ein Verhältniß, das mit Hülfe eines Gleichnisses aus der Körperwelt als Druck und Gegendruck bezeichnet werden kann. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung ist, so besteht jenes Verhältniß darin, daß in der einfachen Qualität jedes Wesens Etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht; und dies ist die Verbindung des Geschehens mit dem Sein."

Die zweckmäßigen Gestaltungen innerhalb der organischen Welt lassen auf eine göttliche Intelligenz schließen. Diese bezieht sich indeß bloß auf die, jene Gestaltungen bewirkenden verschiedenen Verhältnisse der Realen, nicht aber auf das Vorhandensein dieser selbst.

Die Seele ist natürlich ebenfalls ein einfaches Wesen, unterscheidet sich aber dadurch von den übrigen Realen, daß in ihr, wenn sie im Zusammensein mit anderen gegen die äußere Störung reagirt, Vorstellungen

Digitized by Google

entstehen. Auf diese sind sämmtliche Erscheinungen des Seelenlebens zurückzuführen und gerade hierin besteht die Hauptaufgabe der Psychologie. Vorstellungen, welche einander gleichartig sind, werden miteinander verschmolzen, wohingegen entgegengesetzte Vorstellungen einander hemmen. Indem nämlich die letzteren Vorstellungen gleichzeitig in der Seele sind, gewinnt die stärkste über die schwächeren das Uebergewicht und es wird so viel von diesen unbewußt, als ihre gesammte Intensität mit Ausnahme jener stärksten beträgt. Von dieser Hemmungssumme haben die schwächsten Vorstellungen natürlich am Meisten zu tragen.

Der Sitz der Seele befindet sich inmitten des Gehirns und ihre Berührung mit den in ihrer Umgebung befindlichen Realen kommt dadurch, zu Stande, daß die Affection der Sinne sich vermittelst der Nerven zum Gehirn fortbewegt.

§. 66.

Beurtheilung.

Die Herbart'sche Philosophie steht und fällt natürlich mit dem Begriffe der Realen. Das Real ist das schlechthin Einfache, Unräumliche, lediglich qualitativ Bestimmte. Wie aber verhält es sich mit diesem schlechthin Einfachen? Es ist im Grunde genommen nicht etwas Lebendiges, sondern etwas Ohnmächtiges, Todtes. Die Realen sind, wie die Monaden des Leibnitz, (cfr. §. 17) von vorn herein fertig, mithin ohne innern Prozeß, ohne Entwickelung und Selbstverwirklichung. Die Welt der Erscheinungen soll aus ihnen abgeleitet werden; sie sollen die vermeintlichen Widersprüche, welche die Betrachtung derselben dem Denken aufdrängt, beseitigen; aber es bleibt unbegreiflich, wie sie überhaupt Etwas bewirken können. Die Beziehung zur Erscheinung liegt nicht prinzipiell in ihnen; dieselbe wird ihnen vielmehr äußerlich angehängt. Sie stehen in Beziehung unter einander und sämmtlich in Beziehung zu einem einzelnen unter ihnen und beseitigen dadurch den Widerspruch, welcher in dem Dinge mit vielen Eigenschaften liegt; aber, abgesehen davon, daß dieser Widerspruch überhaupt nicht existirt, steht das Ding dennoch nicht als ein seinem innern Wesen nach erkanntes vor uns; vielmehr haben wir uns subjective Gedankendinge gebildet und diese in das Ding hineinverlegt, um das Wesen desselben zu durchschauen. Wir glauben es zu erkennen und erkennen doch nur eben jene Gedankendinge, welche für uns das Reale in dem Dinge sein sollen. Das Ding verändert sich, d. h. die Realen kommen und gehen. Damit wird gewissermaßen dem anschauenden Bewußtsein zur Beruhigung Etwas dargereicht, obschon die Anschauung und die Möglichkeit wirklicher Veränderung prin-

Digitized by Google

zipiell von den Realen ausgeschlossen ist. Der Raum entsteht wie ein Wunder vor unseren Augen und der in großartigem Maaße aufgewandte Scharfsinn vermag uns nicht zu beruhigen. Herbart nennt seine Philosophie Realismus; eigentlich aber ist dieselbe der allerabstracteste Idealismus. Unser Philosoph knüpft an die realistischen Seiten der kantischen Philosophie, besonders an das Ding an sich an. Wie aber gestaltet sich ihm das Ding an sich? Es wird nicht angeknüpft an die bedeutungsvollen Ahnungen in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft; das Ding an sich ist nicht die Energie der Erscheinung, das sich in derselben Verwirklichende und eben deßhalb wahrhaft Reale; es ist vielmehr jenes abstracte, schlechthin einfache Wesen, welches, wenn es seinem Prinzip treu bleiben will, weder Raum und Materie, noch irgendwelche Erscheinung erwirken kann. Herbart läßt die Hauptsache der kantischen Philosophie außer Acht, nämlich das Anschauungs- und Erkenntnißvermögen rein a priori. Er reflectirt wohl darauf, daß die Gegenstände der Erfahrung uns gegeben sind, nicht aber, wie uns dieselben gegeben sind. Er vergißt mithin das eigentliche Wesen des Kriticismus und verfällt in dessen Gegentheil. Kant hat die reinen Verstandesbegriffe der Art aufgefaßt, daß wir durch sie der Natur ihre Gesetze vorschreiben; wir haben wiederholt darauf hingewiesen, wie von hier aus bei strengem Festhalten an den kantischen Prinzipien das Ding an sich überwunden werden will. Herbart construirt sich eine intelligible Welt, welche der platonischen nur zu ähnlich ist. Bei ihm fällt alle Wirklichkeit abermals aus dem Subjecte heraus in das unnahbare Gebiet, welches jenseits der Erscheinung liegt. Das Denken sucht die Realen so einzurichten, daß die Erscheinung aus ihnen erklärt werden kann; aber das, was das Denken aus den Realen macht, ist nicht wirklich in denselben, liegt nicht in ihnen als immanente Kräfte und Fähigkeiten. Herbart's Welt ist eine Gedankenwelt; das wahrhaft Seiende soll vor allen Dingen richtig gedacht werden. Das geschieht indeß nicht auf dem Wege, welchen Kant als den einzig richtigen gezeigt hat; an die Stelle der Frage: „Wie ist Erfahrung möglich?“ tritt nicht jene andere: „Wie ist das Sein möglich“? Cfr. §. 46 und 50. Vielmehr wird das wahrhaft Wirkliche a priori construirt und dem also Construirten soll sich nicht nur die Welt der Erscheinungen, sondern auch das denkende Subject fügen.

Kant geht aus von der Vernunft, um das Sein der Dinge zu erkennen. Fichte will das kantische Prinzip zur Vollendung bringen, verliert aber bei der Construction des absoluten Ich jenes Prinzip immer weiter aus den

Digitized by Google

Augen. Herbart will Kant's Philosophie nach der entgegengesetzten Seite hin ausbilden; aber auch er läßt den Haupt- und Grundgedanken derselben außer Acht. Herbart's Bedeutung besteht in dem Gegensatz, welchen seine Lehre gegen das Identitätssystem, dessen Ausbildung wir im IV. Abschnitt kennen lernen werden, einnimmt. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, hat jene Lehre noch heute ihren hohen Werth und ihre hohe Bedeutung. Das Ding an sich läßt sich nicht so leicht beseitigen, wie man geglaubt hat.

III. Abschnitt.

Schleiermacher.

§ 67.

Die Lehre und Beurtheilung derselben.

Es dürfte hier der passende Ort sein, jenes Mannes Erwähnung zu thun, dessen hervorragendste Bedeutung zwar ins Gebiet der Theologie fällt, welcher aber auch die Philosophie durch manchen überaus fruchtbaren Gedanken bereichert hat, — wir meinen Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, geb. 1768 und gest. 1834. Seine Werke sind in drei Abtheilungen herausgegeben: I. zur Theologie, II. Predigten, III. zur Philosophie. In der III. Abtheilung sind besonders wichtig: Dialectik, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, Psychologie, Aesthetik.

Außer durch Kant ist Schleiermacher besonders durch Plato und Spinoza philosophisch angeregt, wofür die klassische Uebersetzung Plato's und die Lockenopfer, welche Spinoza in den Reden über die Religion dargebracht werden, das redendste Zeugniß ablegen. Unser Philosoph (denn als solcher kommt Schleiermacher hier blos für uns in Betracht) sucht in Bezug auf die Lehre Kant's die Einseitigkeiten Fichte's und Herbart's zu vermeiden, indem er nicht das idealistische Element auf Kosten des realistischen, oder umgekehrt, hervorhebt, sondern vielmehr beide Elemente mit einander vereinigt.

Raum und Zeit sind nicht allein reine Anschauungsformen a priori, sondern auch die wirklichen Existenzformen der Dinge. Ebenso hat der Begriff der Causalität nicht blos subjective, sondern zugleich objective Realität; dasselbe gilt von den übrigen Kategorien. Daraus folgt, daß Denken und Sein als identisch aufgefaßt werden. Das Wissen involvirt zwei Momente, nämlich zunächst das allen Menschen gemeinsame Vermögen

Digitized by Google

a priori, die Dinge zu erkennen und sodann eine derartige Beziehung auf das Sein der Dinge, daß es dieses Sein als etwas seiner Wahrheit und seinem Wesen nach Erkanntes in sich faßt. Zu der aprioriſchen oder intellectuellen Function des Denkens tritt die organiſche hinzu und liefert vermittelſt der Empfindung zu der Form des Wiſſens den Stoff. Indem nun die Formen des Denkens, alſo die Functionen a priori, den Formen des Seins, welches empiriſch gegeben iſt, entſprechen, folgt von ſelbſt, daß das Denken das Gedachte in ſeiner Wahrheit erfaßt und kein Ding an ſich übrig läßt. Das Denken hat zunächſt, um die Dinge zu erkennen, den Weg der Induction einzuſchlagen; die Reſultate der letzteren müſſen vorerſt feſtſtehen, wenn die Deduction ihr Geſchäft, die allgemeinen Prinzipien zu erkennen, beginnen will. Im Denken darf demnach die intellectuelle Function von der organiſchen nicht getrennt werden und es iſt unſtatthaft, das reine Denken von demjenigen Denken zu trennen, welches mit dem empiriſchen Elemente zuſammenwirkt. Geſchieht dies dennoch, dann verfällt die Philoſophie in den Fehler der hegelſchen Dialectik. Indem die einzelnen exacten Wiſſenſchaften der Philoſophie, als der eigentlichen Centralwiſſenſchaft, das Material liefern, bearbeitet die Vernunft daſſelbe und findet bei dieſem Geſchäfte ihr eigenes Weſen objectiv wieder; abgeſehen von dem empiriſchen Factor darf man von keiner ſelbſtbewußten Vernunft reden. Die vollſtändige Production des Seins aus der Vernunft würde die Philoſophie zur abſoluten, die vollſtändige Reproduction des gegebenen Seins, zur vollkommenen Wiſſenſchaft machen; aber die höchſte Stufe des Wiſſens, die intellectuelle Anſchauung, beruhend auf der vollſtändigen Durchdringung der Form mit dem gegebenen Inhalte, iſt noch nicht erreicht. — Die Dialectik zerfällt in Logik und Metaphyſik; erſtere beſchäftigt ſich mit den Denkformen, alſo mit dem Wiſſen in ſeiner Ruhe, während letztere den gegebenen Inhalt denkend zu durchdringen ſucht, alſo das Entſtehen des Wiſſens ins Auge faßt.

Hüten wir uns indeß, daß wir die Tragweite dieſer Grundgedanken der ſchleiermacherſchen Philoſophie nicht überſchätzen. Indem das reine Denken überhaupt verworfen und die intellectuelle Function deſſelben nur in ihrer Verbindung mit der organiſchen Function als berechtigt anerkannt wird, beſchränkt ſich die Philoſophie auf die Welt des Gegenſätzlichen; ihr Gebiet reicht nicht über das Verhältniß der endlichen denkenden Weſen unter einander und zu der objectiven Welt der Erſchei-

Digitized by Google

nungen hinaus. Nun ist Denken und Sein in dem oben angegebenen Sinne identisch; die reinen Erkenntnißformen a priori machen die Erscheinungswelt nicht zu dem, was sie einzig und allein für das erkennende Subject sein kann; vielmehr sind jene Formen objectiv wirklich; die Dinge stehen unter der Herrschaft der Vernunft und verwirklichen sich nach den Gesetzen derselben. Wir finden also bei Schleiermacher dasjenige, was wir als die consequente Fortbildung der Lehre Kants wiederholt gefordert haben. Die objective Welt wird nicht, wie bei Fichte, von dem absoluten Ich in der Weise verschlungen, daß jenes Ich sich dabei selbst verliert, noch wird dieselbe, wie bei Herbart, in ein unerklärliches Etwas verwandelt, dessen Wesen aus dem, was angeblich das wahrhaft Wirkliche sein soll, nie und nimmer begriffen wird; — das Subject erkennt das Object, weil dieses so beschaffen ist, daß es von jenem prinzipiell erkannt werden kann, d. h. weil beide wesentlich identisch sind. Worin aber hat diese Identität ihren Grund? Nicht in dem Subjecte; denn dieses verhält sich bloß erkennend; es vindicirt sich nicht die Bedeutung des fichteschen Ich. Ebensowenig in dem Objecte; denn dieses gehorcht zwar bestimmten Gesetzen; aber es hat sich dieselben nicht selbst gegeben und sein Einfluß auf das Subject beschränkt sich auf die Affection der Sinne. Offenbar kann der Grund jener Identität nur in dem Absoluten, oder der Gottheit liegen.

Wie verhält es sich mit der Gottheit Schleiermachers? Das Unvergängliche und Ewige findet sich inmitten des Endlichen und Vergänglichen. Wir versetzen uns hier in die Philosophie Spinoza's zurück, um in das Gottesbewußtsein unseres Philosophen einzudringen. „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Trotz dieser Begeisterung aber für die Lehre Spinoza's ist Schleiermacher's Gottesbegriff von der absoluten Substanz wesentlich verschieden. Ihm ist die Gottheit nicht jenes unendlich Absolute, dessen Sein durch die endlichen Dinge in keiner Weise berührt wird; er unterscheidet vielmehr die wirkliche Welt von dem Absoluten, ähnlich wie Plato die Welt der Ideen von der Welt der Erscheinungen unterschied. Die

Digitized by Google

Selbstständigkeit der Welt bleibt bestehen; denn es ist unberechtigt, die Einheit der Dinge Gott zu nennen, oder das Sein Gottes mit dem Sein der Dinge zu identificiren. Während in der Welt das Ideale und Reale im Gegensatz zu einander stehen und die Aufhebung dieses Gegensatzes das Ziel der Philosophie ist (cfr. oben), ist die Gottheit die absolute Einheit des Idealen und Realen, bei der von Gegensätzen und also auch von deren Ueberwindung keineswegs die Rede sein kann. Um das Verhältniß Gottes zur Welt klarer zu erkennen, denken wir an das je und je mit sich identische Ich und das Heraustreten desselben aus sich selbst, d. h. an die Aeußerungen und Thätigkeiten des Ich in der Zeit; cfr. der christliche Glaube, §. 4 ff. Jenem mit sich identischen Ich ist die Gottheit insofern vergleichbar, als sie die Voraussetzung für alles bestimmte Denken, Wissen und Sein ist, wie jenes Ich die Voraussetzung für seine sämmtlichen zeitlichen Aeußerungen bildet. Ist dieser Vergleich zutreffend, dann folgt daraus zunächst die Unmöglichkeit, das Wesen der Gottheit genauer zu bestimmen; denn das menschliche Denken ist und bleibt auf das Gegensätzliche angewiesen; es ist ihm unmöglich, sich zu jenen unnahbaren Höhen emporzuschwingen, in welchen die absolute Einheit alle Gegensätze ausschließt. Ferner aber folgt daraus, daß die für sich seiende Gottheit dennoch der Welt immanent ist. Sie verhält sich zu ihr, wie das Eine zu dem Vielen, wobei uns von selbst die platonische Philosophie in die Erinnerung tritt; cfr. I. Hälfte, §. 40 ff. Die Welt ist in Gott, insofern dieser die unsagbare Einheit ist, welche das All der Dinge trägt und zusammenhält. Die individuellen Wesen und Geister sind mit einer solchen Bestimmtheit zu denken, daß sie prinzipiell für den Zusammenhang, in welchem sie unter sich und mit dem Weltganzen stehen, eingerichtet sind. Jedes hat Theil am Absoluten und also auch an der allgemeinen Vernunft, welche ihrem Wesen gemäß die unendliche Mannigfaltigkeit endlicher Iche fordert. Das Absolute thut der Selbstständigkeit des Endlichen keinen Abbruch; vielmehr behauptet letzteres einen solchen Grad von Selbstständigkeit, daß die Absolutheit Gottes kaum daneben bestehen kann. Denken wir hierbei an die schleiermachersche Christologie. Während des Vereintseins der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi war jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche; die schlechthinnige Vollkommenheit des Erlösers war in diesem Zustande eine solche, daß er sich dadurch von allen anderen Menschen unterschied; der christliche

Digitized by Google

Glaube §. 97 und 98. Ist es möglich, daß das Absolute in einer solchen Weise und in einem solchen Maaße in das Endliche eingeht? Tritt es damit nicht aus dem Zustande der Indifferenz und der über jeden Gegensatz erhabenen Einheit heraus? Sicherlich widerspricht Schleiermacher den Prinzipien seiner Philosophie, indem er seinen Erlöser construirt. Das Absolute und das Endliche, die Gottheit und die Menschheit, sind in Christo Eins; und doch ist es prinzipiell unmöglich, daß das Absolute in diese Einheit eintreten kann, ohne sein Wesen zu verleugnen. Auf der andern Seite: Das Absolute ist unfaßbar; das Denken des endlichen Geistes findet da seine Grenze, wo das Gebiet der Gegensätze aufhört. Dennoch aber ist der endliche Geist im Absoluten, wie das sich äußernde Ich im reinen Ich seinen Grund hat; er will also auch seinem Wesen entsprechend, trotz der zugestandenen Unmöglichkeit, das Absolute fassen, denkend erkennen. Zu dem Ende zieht er dasselbe aus jenen unnahbaren Höhen in das Gebiet des Endlichen herab, um auf diese Weise die Möglichkeit der Erkenntniß desselben zu erwirken. Allein, was wir bei Plato in Bezug auf die Erklärung des Endlichen aus dem Unendlichen hervorgehoben haben, das gielt auch hier. Die Ideen sind abstracte Begriffe, deren Wesen sich mit der Welt der Erscheinungen nie und nimmer verträgt; so ist auch das Absolute ein bloßes Abstractum; es ist nicht der einheitliche Quellpunkt, aus dem das Endliche hervorfließt, sondern vielmehr der todte Sammelpunkt des letzteren, in welchem alle Gegensätze, welche im Bereiche desselben obwalten, aufgehoben sein sollen. Das Absolute wird erfaßt im Gefühle, näher im Gefühle schlechthinniger Abhängigkeit; im Gefühle ist der Unterschied zwischen Subject und Object aufgehoben; der Mensch fühlt sich Eins mit dem objectiven Gegenstande. Aber, was ist das anders, als das Gefühl, in den Zusammenhang der Dinge mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit verflochten zu sein und wo bleibt dabei jenes Absolute, dessen Sein mit dem Sein der Dinge keineswegs identisch ist?

Gerade die Dogmatik eröffnet uns den tiefsten Blick in die schleiermachersche Fassung des Absoluten. Das Unsagbare und Undenkbare wird dem Denken in der Person des Gottmenschen faßbar. Das an sich unbewußte Absolute wird in ihm bewußt und wißbar. Aber abgesehen von den so eben hervorgehobenen Widersprüchen, in welche die Gottheit dadurch mit sich selbst tritt; — ist denn der also construirte Gottmensch etwas Anderes als die idealisirte Menschheit? In dem mit schlechthinniger Kräftigkeit des Gottesbewußtseins begabten Erlöser finden die tiefsten Intentionen

Digitized by Google

des schleiermacherschen Denkens ihren Ruhepunkt. Unser Philosoph will über seine Fassung des Absoluten hinaus; er will von dem Unbestimmten, Unnennbaren zum Concreten nnd Bestimmten, zur Person durchdringen. Die Person Christi ist dasselbe, was Kant das gute Prinzip der Menschheit, oder den Gott wohlgefälligen Menschen nennt, nur mit dem Unterschiede, daß Schleiermacher das auf eine geschichtlich hervorgetretene Person überträgt, was Kant als das Ideal der Menschheit als solches hinstellt. Aber auch dieser Unterschied ist ein sehr geringer, wenn man bedenkt, daß es Schleiermacher nicht gelingt, die wesentliche und alleinige Dignität Christi den übrigen endlichen Geistern gegenüber zu erweisen. In dem Erlöser ist für unsern Philosophen das, was er das Absolute nennt, zu dem geworden, was es eigentlich sein soll. Die Gottheit schwebt zwar auch hier nach wie vor über die Person dessen, den sie schlechthin erfüllt; aber, wie gesagt, sie ist ohne diese Person ein reines Abstractum. Sind wir indeß berechtigt, das was im Gebiete der Religionsphilosophie erbaut ist, auf die gesammte schleiermachersche Philosophie zu übertragen? Gewiß! Wir dürfen von dort nach hier blicken, um die gewonnenen Gesichtspunkte für die Beurtheilung der ganzen Lehre zu verwerthen.

Nun behaupteten wir oben, daß der Grund der Identität von Sein und Denken in der Gottheit liegen müsse. Ist das abstract gefaßte Absolute, wie wir dasselbe so eben kennen gelernt haben, wirklich im Stande, jene Einheit herzustellen? Das Absolute ist die Identität von Idealem und Realem; jene Einheit ist also in demselben; aber es bleibt unbegreiflich, wie das Endliche aus dem Absoluten hervorgeht. Dieselbe Vernunft, welche in dem denkenden, selbstbewußten Geiste ist, ist unmittelbar auch der Natur immanent. Aber das Absolute, weit davon entfernt die Quelle dieser Identität zu sein, schwebt vielmehr über dem Gebiete des Gegensätzlichen, ohne dasselbe irgendwie zu berühren. Es ist eben deßhalb weiter Nichts, als ein bloßes Gedankending, in welches dasjenige hineinverlegt wird, was das Endliche vermissen läßt. Plato erhöht das Ewige auf Kosten des Endlichen; Schleiermacher verfährt umgekehrt; er läßt dem Endlichen sein volles Recht zu Theil werden. Aber das Ewige, die Gottheit, ist neben dem Endlichen nur ein abstractes, unbestimmtes Etwas, zu dem das Denken nothgedrungen seine Zuflucht nimmt, um sich dabei selbst zu verlieren.

Gefühl ist Alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Digitized by Google

Und dennoch, dies Gefühl ist ein überaus inhaltreiches. Mag auch die Einheit von Geist und Natur nach wie vor ein Räthsel bleiben, weil ihr Grund nicht erkannt ist, — Schleiermacher hat für die Fortbildung der Lehre Kant's überaus Bedeutungsvolles geleistet. Die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori reichen über die Erscheinungen hinaus, weil sie objectiv real sind. Wäre nur auch das reine Selbstbewußtsein a priori dahin erweitert worden, daß es nicht bloß die einzige Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniß, sondern auch den Grund des Seins der Dinge enthielte, natürlich nicht im Sinne der fichteschen Philosophie sondern in dem Sinne, welchen wir wiederholt hervorgehoben haben. Auf diese Weise wäre Kant's Philosophie in consequenter Weise fortgebildet und die Gottheit aus dem Gebiete des dunklen Gefühls in lichtere Höhen erhoben. In religiöser Beziehung hat das Absolute persönliche Wirklichkeit; aber diese seine Existenzform bleibt unbegreiflich, weil die Bestimmung des Persönlichen prinzipiell von ihm ausgeschlossen ist. Der Widerspruch wird nun dadurch gehoben und das Sein der Dinge nur dadurch wirklich begreiflich gemacht, daß das Absolute als der Grund derselben in der Weise jener a priori anschauenden Intelligenz gefaßt wird. Man denke hier an den Vollender der griechischen Philosophie, der für Schleiermacher freilich weit hinter Plato zurücksteht; cfr. I. Hälfte, §. 56 u. 61.

Wir haben Schleiermacher an dieser Stelle besprochen, weil er den idealistischen und realistischen Elementen in der Philosophie Kant's gerecht zu werden sucht, also die Einseitigkeiten Fichte's und Herbart's vermeidet. Seinem Werthe nach würden wir unsern Philosophen getrost an's Ende der Geschichte der Philosophie stellen; denn er steht mit seinen philosophischen Anschauungen in der That über den einseitigen Fortbildnern der kantischen, resp. fichteschen Philosophie, welche wir sogleich kennen lernen werden.*)

*) Auch Arthur Schopenhauer's, von 1788 bis 1860, des Weltschmerzphilosophen, mag hier kurz Erwähnung geschehn, obschon die Philosophie desselben nicht den Werth hat, als wesentliches Moment im Verlaufe der philosophischen Entwickelung zu erscheinen. Schopenhauer verwirft die nachkantische Philosophie überhaupt und weiß seinem Unwillen in Bezug auf die Verteter derselben in der gehässigsten Weise Luft zu machen. Offenbar hat seine Philosophie mehr durch pikante Aeußerungen, als durch ihren innern Werth den Weg in's Publikum gefunden. Die Apriorität des Raumes und der Zeit, so wie der Kategorien, wird im Sinne Kant's festgehalten. Die Erscheinungen sind weiter Nichts, als Vorstellungen. Dagegen wird die Unerkennbarkeit des Dinges an sich verworfen. Diese Verwerfung wird dadurch zu Stande gebracht, daß in dem Subjecte zweierlei nachgewiesen wird, nämlich einmal die Vorstellung des Leibes und sodann der dieser Vorstellung zu Grunde liegende Wille. Der

Digitized by Google

IV. Abschnitt.

Schelling und Hegel.

A. Schelling.

§. 68.

Leben und Schriften.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde im Jahre 1775 zu Leonberg geboren. Er trat 1790 in das theologische Seminar zu Tübingen ein, studirte 1796 und 97 zu Leipzig und docirte von 1798 bis 1803 zu Jena. In diesem Jahre wurde er Professor in Würzburg und blieb daselbst bis 1806. Nachdem er zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München ernannt war, las Schelling von 1820 bis 26 in Erlangen und wurde im Jahre 1827 zum Professor an die neu gegründete Universität München berufen. Seit 1841 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hielt er an der Universität dieser Stadt einige Jahre lang Vorlesungen und starb im Jahre 1854.

Schelling's sämmtliche Werke sind herausgegeben von seinem Sohne K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856. Wir nennen von denselben: Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795; philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, 1796; Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797; von der Weltseele, 1798; erster Entwurf eines

---

Leib ist die Objectivität des Willens, der in die Erscheinung getretene, a posteriori erkannte Wille. Dieser ist das Ansich des Leibes, insofern derselbe nicht Vorstellung ist. Daraus nun, daß der Leib nicht bloß als Vorstellung, sondern auch als Wille im Bewußtsein ist, gewinnen wir den Schlüssel zur Erklärung einer jeden Naturerscheinung; denn wir können doch nicht so überaus egoistisch sein und bloß unserem Leibe wirkliche Realität zugestehn; wir müssen vielmehr annehmen, daß die Welt an sich dasselbe sei, was wir in uns als Willen finden. Der Wille ist mithin ganz im Allgemeinen das Ding an sich, dessen Erscheinung die Welt als Vorstellung ist. Da nun Raum, Zeit und Kategorien lediglich Functionen a priori sind und das Object mithin nur durch das Subject zu dem wird, was es ist, also kein Object ohne Subject möglich ist, so folgt daraus, daß jene Functionen von dem Willen prinzipiell ausgeschlossen sind. Dennoch aber werden dieselben auf den Willen übertragen und damit die Prinzipien des Systems völlig negirt. Der Begriff des Willens wird in einem überaus weiten Sinne genommen; er umfaßt Alles von dem bewußten Wollen bis herab zu den Kräften in der unorganischen Natur. Zwischen dem einen Willen und den Individuen stehen die Ideen; diese stellen das Stufenreich dar, in welchem sich der Wille objectivirt. Rein stellen sich dieselben dar in der Kunst. Da der Wille das allein Reale ist, so kann der Fortschritt von den niederen, sinnlichen Trieben bis zur Vernunft hin nicht als die Herrschaft der letz-

Digitized by Google

Systems der Naturphilosophie, 1799; System des transcendentalen Idealismus, 1800. Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802; Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803; Philosophie und Religion, 1804; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichte'schen Lehre, 1806; philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809. Die an der Universität zu Berlin gehaltenen Vorlesungen sind herausgegeben von Frauenstädt, 1842 und H. E. G. Paulus, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Religion der Offenbarung, der allgemeinen Prüfung dargelegt, 1843.

§. 69.

Prinzip und Zusammenhang mit Fichte.

Nach Fichte setzt das absolute Ich in sich das Nicht—Ich. Das Nicht—Ich ist Nichts ohne das Ich; letzteres ist vielmehr Alles in Allem. Indem die Wissenschaftslehre das sich entwickelnde Wissen darstellt, gilt ihr das Ich als das absolute prius, welches in dem alleinigen Besitze aller Realität, das Sein der Dinge in der Weise entstehen läßt, daß jenes Sein naturgemäß aus dem Ich folgt, indem alle Formen und Erscheinungen in ihm ihre Wirklichkeit haben. Die Natur steht dem Ich nicht als selbstständige Realität gegenüber; sie wird vielmehr im Ich begriffen, aus dem-

---

teren über erstere aufgefaßt werden; denn die bewußte Vernunft ist ja eben nur die höchste Objectivirung des Willens. Die höchste sittliche Aufgabe kann eben deßhalb auch nur in der Befreiung von der Herrschaft des Willens bestehen. Aber, woher kommt dem Menschen diese Fähigkeit, da die Welt als Wille und Vorstellung auch in Bezug auf den Menschen das gesammte Sein der Dinge ausmacht? Damit das Leid, welches mit jeder Objectivirung des Willens zum Leben verknüpft ist, aufhöre, muß der Wille ertödtet werden. Das geschieht in der Askese; in ihr wird in der allerschlechtesten Welt die Bestimmung des Menschen, wenn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, dadurch erreicht, daß der Wille zum Leben inmitten des Lebens aufgehoben wird.

Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" modificirt die schopenhauerschen Prinzipien dahin, daß sie neben den Willen die logische Idee Hegel's als gleichberechtigten Factor hinstellt. Auf diese Weise soll in den vernunftlosen, blind wirkenden Willen das Vermögen hineingebracht werden, sich zu urbildlichen Ideen zu determiniren. Während der Wille die reale Existenz der Welt setzt, gewissermaßen als ungeordnetes Chaos, setzt die Idee die ideale Essenz derselben, bringt also Gesetz und Ordnung hinein. Die dialectische Methode wird verworfen und die inductive als die allein berechtigte hingestellt. Raum, Zeit und Categorien sind nicht ausschließlich subjectiv; die Materie erklärt sich aus einem dynamischen Atomismus.

Digitized by Google

selben deducirt. Warum soll man nun den fichteschen Grundsatz: Ich = Alles nicht eben so gut umkehren und in jenen anderen verwandeln können: Alles = Ich? Hier geht Schelling über Fichte hinaus und betritt zuerst die Bahn der s. g. Identitätsphilosophie. An die Stelle des subjectiven tritt der objective Idealismus. Da in dem absoluten Ich Ideales und Reales, Geist und Natur, identisch sind, so giebt es weder etwas rein Subjectives, noch etwas rein Objectives; von Subject und Object kann nur in der Sphäre des endlichen empirischen Ich die Rede sein; im Absoluten sind beide zur vollkommenen Indifferenz aufgehoben. Letzteres ist das Subject-Object, welches den ihm immanenten Gesetzen der Entwicklung folgt. Die Aufgabe der Philosophie kann auf diesem Standpunkte nur darin bestehen, die ursprüngliche Selbstconstruction des Absoluten nachzuconstruiren, wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß das Denken bei dieser Operation das Absolute seinem wahren Wesen nach erkennt. Das ist indeß nicht anders möglich; denn „die unendliche Welt ist gar nichts anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen."

Die Selbstverwirklichung des Absoluten nun kann unter einen doppelten Gesichtspunkt gestellt werden: „Entweder nämlich wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, oder, das Subjective wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die, wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt." In jenem Falle ist die Philosophie Naturphilosophie, in diesem Transcendentalphilosophie. „Wie die Naturwissenschaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt, so die Transcendentalphilosophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisirt, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt."

Da nun auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie die Intelligenz nicht schon als fertig vorausgesetzt, sondern in ihrem Werden und Entstehen betrachtet wird, so fragt es sich, wie es möglich ist, ohne Voraussetzung der Intelligenz denkend in das Sein der Dinge einzudringen. Wie ist das Organ beschaffen, welches unter diesen Umständen das Philosophiren ermöglicht? Schelling findet dies Organ in der intellectuellen Anschauung. Diese ist das Vermögen „das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen."

Digitized by Google

Sie ist ein Wissen, welches sein Object zugleich producirt. Ihr Werth ist von solcher Bedeutung, daß ohne sie das Philosophiren überhaupt unmöglich wird. Die Wahrheit besteht, wie wir so eben gesehen haben, in der Negation eines jeden Gegensatzes von Subject und Object, in der Einheit des Idealen und Realen und jene Anschauung ist eben die Erhebung in dieses Reich der Wahrheit, also die Befreiung von jeder Schranke, welche der Gegensatz von Subject und Object involvirt. Wie in dem, was sie erkennen will, Denken und Sein identisch sind, so sind auch in ihr das ideelle und reale Moment aufs Innigste mit einander verknüpft. Das von seiner individuellen Schranke befreite Denken ist nicht abstractes, sondern anschauendes Denken, weil das Allgemeine in seiner Bestimmtheit als Indifferenz von Idealem und Realem ihm als fertige Wirklichkeit gegeben ist, deren Wesen es nur unter der Voraussetzung, daß ihm dieselbe Bestimmtheit eigen ist, durchschauen kann.

Um nun die, wie es scheint, wunderbare Macht dieses Organs kennen zu lernen, vergegenwärtigen wir uns einige Hauptpunkte der Lehre Schelling's.

§. 70.

Hauptpunkte der Lehre.

Um im Bereiche der Natur die allmählige Entwickelung vom Unvollkommensten bis zum Vollkommensten erklären zu können, wird eine Weltseele als organisirendes Prinzip angenommen, wie wir eine solche bereits bei Plato gefunden haben. „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist die, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dieß und nichts Anderes, liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens nnd des Denkens. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich zurückkehrt und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird"; System des transc. Ideal. Seite 3 ff.

Die Naturphilosophie lehnt sich sehr nahe an die Ideen Jacob Böhme's an. Von der Existenz Gottes wird der Grund dieser Existenz

Digitized by Google

in Gott, oder die Natur in Gott, unterschieden. Die Dinge haben ihren Grund in dem Grunde der Existenz Gottes, sind also zugleich in Gott und doch von ihm geschieden. Dem Alleinen ist die Sehnsucht immanent, sich selbst zu gebären; indem sich nun Gott zum Grunde seiner selbst macht, nimmt das Stillen jener Sehnsucht seinen Anfang. Das dunkle Prinzip beginnt, sich in Licht zu verklären. Dieser Verklärung widerstrebt jener Grund; denn derselbe darf nicht aufgehoben werden; aber die Liebe und Güte in Gott, d. h. der eigentliche, von seinem Grunde unterschiedene Gott überwiegt und damit ist die Schöpfung und Offenbarung ermöglicht. Gott hat sich freiwillig dem Werden und damit auch dem Leiden unterworfen. Das Sein ist todt ohne Werden. Indem sich nun Gott dem Werden hingiebt, sich also dem Gegensatze zwischen dem dunklen und lichten Prinzipe unterstellt, wird er durch den Sieg des Lichtes über den dunklen Grund erst im vollen Sinne des Wortes Gott. — Das von dem ewigen Geiste in die Schöpfung gesprochene Wort, wird erst im Menschen völlig ausgesprochen, d. h. während in den übrigen Dingen das lichte Prinzip gebunden bleibt, nicht völlig zum Durchbruch kommt, sind im Menschen beide centra in ihrer ganzen Macht, also die ganze Kraft des finstern, wie auch des lichten Prinzips. Der Mensch unterscheidet sich dadurch von Gott, daß in diesem beide centra unzertrennlich mit einander verbunden sind; denn in Gott ist ja der Grund der Existenz von der Existenz unabtrennbar, während in ihm, dem Menschen, beide centra zertrennlich sind. Darauf beruht die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das Böse entspricht dem dunklen Prinzip, das Gute dem lichten. Insofern der Mensch von Gott geschieden ist, hat er Eigenwillen. Der Wille ist gut, wenn er sich dem lichten Prinzip, dem Universalwillen, unterordnet; er ist böse, wenn er das für sich sein will, was er nur im Centrum sein kann, wenn er sich also dem Universalwillen entzieht. Hierin liegt das Reale im Begriff des Bösen. Andrerseits ist das Böse aber auch zur Offenbarung Gottes nothwendig; denn das finstere Prinzip des Grundes muß sein, damit das Licht aus ihm geboren werden könne. Der finstre Grund wirkt unabhängig von der Liebe, damit diese zur reellen Existenz gelangt; er erregt deßhalb sogleich mit dem Beginn der Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit und ruft dadurch den Gegensatz hervor, durch dessen Ueberwindung das wahre Leben der Liebe realisirt wird. So ist das Böse die höhere Potenz jenes finstern Grundes; der Mensch hält sich in ihm in seiner Selbstsucht fest und versetzt dadurch an die Stelle Gottes einen dem-

Digitized by Google

selben entgegengesetzten Geist, der zwar nie zum wirklichen Sein gelangt, der aber unabläſſig sein will. Wenn nun aber auch das Böse nothwendig ist, so hat Gott dasselbe doch nicht gewollt. Denn das Böse kommt ja nur aus dem von Gott unterschiedenen Grunde der Existenz Gottes, der nicht Gott selbst ist. Der Grund ist nothwendig, damit Gottes Existenz wirklich werde und mit dem Grunde tritt das Böse hervor; aber das Ende der Schöpfung wird das Böse vollständig verzehren. Die Aktivität des wahren göttlichen Lebens wird dasjenige, was fortwährend zum Leben strebt, als etwas durchaus Unreales gänzlich ausstoßen und Gott wird Alles in Allem sein, d. h. die vollständige Identität zwischen dem, was existirt und dem Grunde der Existenz wird hergestellt werden.

Die Transcendentalphilosophie wird eingetheilt in die theoretische, praktische und die Lehre von der Naturzweckmäßigkeit und der Kunst. Die verschiedenen Akte und Epochen des Selbstbewußtseins entsprechen den Kräften der Materie und deren Entwickelung. Sämmtliche Kräfte des Universums sind Vorstellungskräfte; eben deßhalb erklärt Schelling, „daß der leibnitzsche Idealismus, gehörig verstanden, vom transcendentalen (d. h. der Philosophie Schelling's) in der That nicht verschieden sei.“ Es liegt im Wesen der Intelligenz, sich in der Reihenfolge ihrer Vorstellungen anschaulich werden zu müssen. Das ist aber nur dadurch möglich, daß sie jene Vorstellungen in den Zustand der Ruhe und der Dauer versetzt. Auf diese Weise entsteht die Organisation innerhalb der Materie, welche also gewissermaßen das erstarrte Selbstbewußtsein ist. Der Intelligenz ist ein unendliches Streben nach Organisation immanent, welches nur in einer aufsteigenden Stufenfolge zur Ruhe kommen kann. Wo aber ist der Punkt, in welchem jenes Streben zur Ruhe kommt? Dieser Punkt liegt auf derjenigen Organisationsstufe welche die Intelligenz als identisch mit sich anschaut. „Zum Behuf der ursprünglichen Selbstanschauung meiner freien Thätigkeit kann diese nur quantitativ, d. h. unter Einschränkungen gesetzt werden, Einschränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freie und bewußte, nur durch Intelligenzen außer mir möglich sind, dergestalt, daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich Nichts, als die ursprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke und sie anschauen müßte, auch wenn wirklich keine andere Intelligenzen außer mir wären“; pag. 351 ff. Die Vollendung des Bewußtseins in seiner ganzen Fülle ist nur unter der Bedingung der Wechselwirkung des Individuums mit andern Intelligenzen möglich. „Nur dadurch,

Digitized by Google

daß Intelligenzen außer mir sind. wird mir die Welt überhaupt objectiv"; Pag. 360; denn die Wirklichkeit der Objecte außer mir ist nur dadurch für mich gewiß, daß sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Die übrigen Intelligenzen sind für das Individuum gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, soviel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt. Das Individuum findet sich nur an einem bestimmten Punkte der Succession eingreifend; die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der objectiven Welt erfordert aber die unabläßige Anschauung derselben durch andere Intelligenzen. Ebenso wird das Bewußtsein der Freiheit nur durch die Wechselwirkung mit andern Intelligenzen herbeigeführt. „Eine Wechselwirkung zwischen Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt ist die Bedingung der Freiheit"; Pag. 404. Ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken, oder nicht, darf nicht vom Zufall abhängen; das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein. Durch ein unverbrüchliches Gesetz muß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werden. Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit; Pag. 405 ff. Das ist das Rechtsgesetz und die Natur, in der es herrscht, die Rechtsverfassung. Die Rechtslehre hat mit der Moral Nichts gemein; sie ist eine rein theoretische Wissenschaft und für die Freiheit eben das, was die Mechanik für die Bewegung ist. Das Bestehen einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung, ist nicht möglich „ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren." Diese Garantie setzt voraus, daß die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind und daß die Staaten sich sämmtlich Einem gemeinschaftlichen Gesetze unterwerfen und für die Streitigkeiten der Völker unter einander einen allgemeinen Völkerareopag zusammensetzen. Die Rechtsverfassung realisirt sich allmählig in der Geschichte. Diese ist eine fortgehende Offenbarung des Absoluten, welche indeß nie zum Abschluß kommt. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Im Verlaufe der Geschichte stehen die beiden Perioden des Schicksals und der Vorsehung als Gegensätze einander

Digitized by Google

gegenüber; zwischen beiden steht die Periode der Natur. In der dritten Periode wird sich zeigen, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein." — Das Zusammentreffen der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit läßt sich nur in einem Product nachweisen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Das ist die Natur; in ihr herrscht das Prinzip der Teleologie, in welchem das Ich der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewußt wird. In der Kunstanschauung ist das Ich für sich selbst in ein und derselben Anschauung zugleich bewußt und bewußtlos. Dasjenige, was das Bewußte und Unbewußte in Harmonie setzt, ist das Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen jenen beiden Seiten enthält. Das Absolute wird aus dem Kunstproduct reflectirt und erscheint der Intelligenz als Etwas, das über ihr ist, und was zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Bewußtlose hinzubringt. In der Schönheit ist demnach das Unendliche endlich dargestellt. Nur das Genie ist im Stande, künstlerisch zu produciren; denn nur dieses vermag den unendlichen Gegensatz zu überwinden. „In der Kunst brennt das in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme, was in Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso, wie im Denken ewig sich fliehen muß." Damit ist das System in seinen Anfang zurückgekehrt.

Eine mehr populäre Darstellung seiner Lehre hat Schelling in „den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" gegeben. Eine Stelle aus einem Gedichte in der „Zeitschrift für speculative Physik" mag hier noch erwähnt werden:

Ich bin der Gott, den sie (die Welt) im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte,
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den tausend Augen der Welt

Digitized by Google

Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben
Ein Trieb und Drang nach immer höh'rem Leben.

Mit der Herausgabe der Schrift „Philosophie und Religion" 1804 beginnt bei Schelling das mystische Element zu prävaliren, während „die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" 1809, einen durchaus theosophischen Charakter an sich tragen. Dasselbe gilt von den zu Berlin gehaltenen Vorlesungen, deren Thema fast durchweg die Mythologie und die Offenbarung bilden. Die originelle Geistesfülle unseres Philosophen hat sich gar bald erschöpft; an ihre Stelle tritt je mehr und mehr ein Philosophiren nach der Art und Weise der Neuplatoniker.

§. 71.

Beurtheilung.

So hat die intellectuelle Anschauung Schelling's in der That das Allergrößte geleistet. Ob wir von der Intelligenz ausgehen, oder von dem dunklen Urgrunde der Natur, — wir sind in beiden Fällen im Stande, das All der Dinge vor unsern Augen entstehen zu lassen. Anfang und Ende laufen in Eins zusammen, nämlich in jene absolute Einheit von Sein und Denken, welche das innerste Wesen alles Seins ausmacht. Fichte hat die Natur im Ich entstehen lassen; Schelling findet das Ich in der Natur und die Natur im Ich. Beide sind Eins und Keins ist das prius des Andern. Wo aber, so fragen wir hier zunächst, ist Kant geblieben? Wo sind die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori, jene Morgenstrahlen, welche die Sonne der neueren Philosophie ankündigten? Ist diese Sonne in Schelling wirklich aufgegangen? Aussprüche, wie folgende: „Dem Kriticismus können wenig Ansprüche bleiben, Philosophie, oder auch nur Grundlagen von Philosophie zu sein;" oder „die kantische Lehre hat eine tiefe und gründliche Gemeinheit der Vorstellungen eingeführt", lassen uns sofort erkennen, daß unser Philosoph vor Kant keine sehr hohe Achtung hat. Und in der That, die intellectuelle Anschauung ist der Lehre Kant's geradezu entgegengesetzt! In ihr ist, wie wir gesehen haben, beides vereinigt, Ideelles und Reales, Subjectives und Objectives. Fichte hat das prius des Subjectiven wenigstens dem Namen nach bestehen lassen, wenn gleich das Ich im Nicht-Ich verschwindet und seines Wesens beraubt wird; Schelling constatirt sofort im Prinzip die absolute Identität von Subject und Object und raubt damit seiner Philosophie auch noch den letzten Schein, welcher etwa an den Kriticismus

Digitized by Google

erinnern könnte. Für Kant ist das reine Selbstbewußtsein mit den ihm immanenten Formen und Gesetzen die Möglichkeit der Natur; Schelling fragt nicht nach der Möglichkeit der Natur, noch viel weniger nach der Möglichkeit der Erkenntniß derselben. Ihm ist die absolute Fülle des Seins mit der absoluten Erkenntniß desselben identisch; er steht da wie ein Gott, der das Weltall entstehen läßt, um sich selbst aus demselben zu gebären. Gerade deßhalb, weil die Hauptfrage des Kriticismus außer Acht gelassen wird und weil das Ding an sich, auch nur als die Grenze der menschlichen Erkenntniß betrachtet, geschwunden ist, wird die Klarheit des Denkens zur nebelhaften Schwärmerei und die demüthige Besonnenheit desselben zur ungebundensten Phantasie. Der Mensch ist im Absoluten, wie das Absolute im Menschen ist. Das Absolute gelangt im Menschen zur höchsten Stufe seiner Entwickelung, nämlich zur reinen sich selbst erkennenden Vernunft. Die intellectuelle Anschauung aber erkennt in allem Seienden ein sich selbst Denkendes, mithin die Anfänge derselben Vernunft, welche ihre höchste Stufe im Menschen erreicht. Ist denn nun die intellectuelle Anschauung das die Vernunft im All der Dinge Begründende? Keineswegs! Jene Anschauung construirt bloß das nach, was sich nach vernünftigen Gesetzen entwickelt. Diese Gesetze sind dem Absoluten immanent *ohne Selbstbewußtsein*, also ohne die Vernunft, auf deren Grunde die intellectuelle Anschauung beruht. Erst mit Schelling ist das Genie zu Tage getreten, welches das unbewußt, aber dennoch mit Vernunft sich entwickelnde Absolute ins Gebiet des Bewußtseins erhebt. Wir stehen hier vor der undurchdringlichen Finsterniß, in welcher sich das Denken verloren hat. Bei Kant ist das Licht gegen die Finsterniß scharf abgegrenzt; aber es fallen bereits einige Lichtstrahlen in das räthselhafte Dunkel hinein. Schelling will mit der Fackel der intellectuellen Anschauung Alles erleuchten; aber Alles bleibt dunkel, weil jene Anschauung kein das Wesen der Dinge a priori erkennendes Vermögen, sondern vielmehr eine in Wahrheit todte Kraft ist, welche sich eine Welt construirt und dieselbe für Wirklichkeit ausgiebt, oder mit andern Worten, welche das Bild einer Welt entwirft und dieses Bild als die wirkliche Welt hinstellt. Das Absolute steigt zur Vernunft empor, wie das bewußtlose Kind zum denkenden Manne emporwächst. Aber, wie der Mann das Wesen seiner Existenz nicht durchschaut, weil dieselbe nicht seine eigene *bewußte* That ist, ebenso bleibt sich das Absolute selbst ein Räthsel, weil es, so zu sagen, erst im Mannesalter zur *bewußten* Vernunft gelangt und die ihm immanenten vernünftigen Gesetze mit-

Digitized by Google

hin eben so wenig seine eigne That sind. Das sind nun freilich auf dem Standpunkte der in Rede stehenden Philosophie höchst unphilosophische Gedanken; es ist eben nicht jeder im Stande, sich zu den unnahbaren Höhen der intellectuellen Anschauung emporzuschwingen.

Und dennoch, wenn wir der Sache tiefer auf den Grund zu kommen suchen, worin besteht das eigentliche Wesen der intellectuellen Anschauung? Sollte dieselbe Nichts mit jener rein a priori anschauenden Intelligenz gemein haben, auf welche uns Kant's Philosophie hinzudrängen schien? Gewiß, das Denken hat die ihm zugewiesenen Schranken in kühnem Laufe übersprungen, um sich zu dem zu machen, was es auf Grund seiner Endlichkeit nie und nimmer sein kann. Es legt in die Entwickelung des Weltalls Gesetz und Ordnung hinein und läßt, indem es das Absolute in den Prozeß des Werdens hineinversetzt, dasselbe durch sich entstehen, macht sich zum Schöpfer und Ordner desselben. Um die Schranken seiner Endlichkeit zu umgehen, legt es die Vernunft als unbewußte Vernunft in das Werden der Dinge und giebt sich damit selbst auf. Aber dieses Sichselbstaufgeben ist seine eigene That; es geschieht nur, damit der Phönix mit verjüngtem Gefieder aus der Asche emporsteigen kann. Das Ich macht sich zu Allem, es verlegt die ihm immanenten Formen und Gesetze des Seins auch in die Dinge; aber dabei bleibt es im Haupte des glücklichen Besitzers der intellectuellen Anschauung doch nach wie vor als reines Ich bestehen; hier ist der unvertilgbare Quellpunkt aller Constructionen des Absoluten; von hieraus wird dasselbe schöpferisch hervorgebracht. Schelling versetzt sich mit kühner Genialität an die Stelle der Gottheit und vindicirt dasjenige, was nur in ihr seine Lösung findet, seinem eignen Denken. Was bei Kant aus den Consequenzen der theoretischen Vernunft postulirt werden muß, was aber wegen des einseitigen Festhaltens an dem Prinzip jener Vernunft nur als Postulat der praktischen Vernunft erscheint, oder, was in der Kritik der Urtheilskraft nahezu ergriffen wird, das ist bei Schelling das menschliche Denken in seiner vermeintlichen Allmacht; die Schranken der Erkenntniß sind geschwunden und dasjenige, was gerade auf Grund des Bewußtseins jener Schranken gefordert wurde, hat der intellectuellen Anschauung Platz gemacht.

Und warum sollte es die Gottheit nicht dulden, wenn ihre Söhne in hoher Begeisterung für die Erkenntniß der Wahrheit die Schranken der Menschheit überschreiten und sich an die Stelle dessen setzen, dessen Geschlecht sie sind! Sie leidet nicht unter dieser Ueberhebung; ihrem Wesen geschieht

Digitized by Google

selbst dann kein Abbruch, wenn sie von der Menschheit eine Zeitlang im Gewande des Pantheismus angeschaut wird. Sie läßt den Irrthum zu, damit die Wahrheit aus demselben hervorgehe. Derjenige Irrthum aber welcher die intellectuelle Anschauung an die Stelle der rein a priori anschauenden Intelligenz, d. h. der Gottheit setzt, muß am Allernothwendigsten der Wahrheit Platz machen; denn die Widersprüche stürmen mit solcher Gewalt auf ihn ein, daß er unter denselben erdrückt wird.

§. 72.

Schüler Schelling's.

Wir nennen unter den Schülern Schelling's G. A. F. Ast, welcher durch seine lateinische Uebersetzung Plato's hervorragt; den Mystiker und Naturphilosophen G. H. von Schubert, den Psychologen K. G. Carus, den Umbildner der schelling'schen Lehre K. Ch. F. Krause. Letzterer sucht an die Stelle des Identitätssystems eine Lehre zu setzen, welche Alles als in Gott seiend betrachtet, also einen Panentheismus. Vor Allen verdient indeß Franz Baader, von 1765 bis 1841 erwähnt zu werden.

Baader ist durch Schelling gefördert, wie er andrerseits auf Schelling keinen unwesentlichen Einfluß ausgeübt hat. Gott allein, der Existirende wohnt in reinem Lichte; denn er allein ist von sich selbst. Ohne vorausgehendes Dunkel giebt es keine Realität der Creatur. Die ewige Selbstverwirklichung Gottes ist von der zeitlichen Offenbarung desselben zu unterscheiden. Gott ist nicht nur die absolute Ursache, sondern auch das absolute Ideal der Welt, also absolute Persönlichkeit, welche sich den endlichen Persönlichkeiten offenbart. Die Idee der Menschheit schreitet fort mit der Offenbarung Gottes an die Menschheit; das menschliche Wissen kann ohne das göttliche Wissen überhaupt nicht begriffen werden, obschon es mit demselben keineswegs identisch ist. Gott existirt durch die unendlich vollendete Energie seiner Selbstbestimmung raum- und zeitfrei; der Mensch dagegen ist in Folge des Sündenfalls in den Raum und die Zeit versetzt. Um den verlornen Zustand wieder zu gewinnen, muß er das in Christo dargebotene Heil ergreifen, oder die Strafen der Läuterung abbüßen. Das vollständige Verschmähen der Gnade hat die Unmöglichkeit, jemals aus der Hölle erlöst zu werden, zur Folge. Die Zeit wird aufhören; aber nach dem Verschwinden der Zeit ist den zur Hölle Verdammten immer noch die Möglichkeit der Erlösung offen gelassen; durch das Abbüßen der Strafe schwindet nämlich die Widerstandskraft gegen Gott und eben dadurch öffnet

Digitized by Google

sich ihnen der Himmel. Baader ist den Grundsätzen der katholischen Kirche geneigt und verwirft die Reformation als revolutionäres Prinzip.*)

B. Hegel.

§. 73.

Leben und Schriften.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde 1770 zu Stuttgart geboren. Er verweilte von 1788 bis 93 im Stift zu Tübingen und beschäftigte sich mit theologischen und philosophischen Studien. 1795 schrieb Hegel „ein Leben Jesu", welches handschriftlich erhalten ist. Nach dreijährigem Aufenthalte in der Schweiz übernahm er 1797 eine Hauslehrerstelle zu Frankfurt a. M. Seine Uebersiedelung nach Jena fällt in's Jahr 1801. In demselben Jahre wurde die Schrift veröffentlicht: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" und bekennt sich Hegel zu letzterem Standpunkte. Sein System hatte unser Philosoph bis auf die Ethik, welche sich später in die Philosophie des Geistes umwandelte, schon vorher ausgearbeitet. Er docirte die Identitäts-Philosophie zu Jena bis 1803 gemeinschaftlich mit Schelling, wurde sich aber seiner Differenz von letzterem immer mehr bewußt und sprach solches in der 1806 erschienenen Phänomenologie des Geistes offen aus. 1806 wurde Jena mit Bamberg vertauscht, die außerordentliche Professur an der Universität jener Stadt aufgegeben und bis 1808 die Bamberger Zeitung redigirt. Vom Ende des Jahres 1808 bis 1816 finden wir Hegel als Director des Gymnasiums zu Nürnberg. Hier entstand die Wissenschaft der Logik. Im Herbst 1816 siedelte er nach Heidelberg über und veröffentlichte hier

*) Ein Verehrer Baader's ist Karl Philipp Fischer, welcher zur hundertjährigen Geburtstagsfeier desselben eine treffliche Charakteristik seiner Theosophie geschrieben hat; Erlangen 1865. Fischer hat das System seiner eigenen Philosophie in drei Bänden herausgegeben. Der erste Band behandelt die Logik und das System der Natur; der zweite die Wissenschaft des subjectiven und objectiven Geistes, oder die Anthropologie und Ethik, der dritte die Wissenschaft der Idee des absoluten Geistes, oder die speculative Theologie; Frankfurt und Erlangen, 1848—55. Daß Fischer's Philosophie einen durchaus speculativen Charakter trage, wird auch von hegelscher Seite zugestanden. Der Standpunkt ist der theistische: „Wenn die der speculativen Theologie vorausgesetzten Wissenschaften die Vorstufen der methodischen u. systematischen Erweisung der absoluten Idee bilden, so wirft diese ihr Licht auf jene zurück, indem die Erkenntniß des Universums durch die Entwickelung der Idee Gottes, dessen freie Offenbarung die Objectivität darstellt, zur Wissenschaft der Schöpfung, der Erlösung und Vollendung der Welt sich gestaltet"; III, 4.

Digitized by Google

die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. Der Beginn der Vorlesungen zu Berlin fällt in's Jahr 1818 und währte bis zu Hegel's Tode, welcher 1831 erfolgte. In Berlin wurden nur noch die Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft herausgegeben. Die Vorlesungen über Aesthetik, Religions-Philosophie, Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte sind von Schülern Hegel's veröffentlicht. Seine sämmtlichen Werke sind durch einen Verein von Freunden im Jahre 1832 ff. zu Berlin in 18 Bänden herausgegeben. Die Namen der Herausgeber sind: K. L. Michelet, Leopold von Henning, L. Baumann, E. Gans, H. G. Hotho, P. Marheineke und K. Rosenkranz.

§. 74.

Prinzip und Zusammenhang mit dem Früheren. Phänomenologie.

Was hat Hegel bewogen, sich in der Phänomenologie von Schelling; mit dem er Anfangs übereinstimmte, loszusagen? Zunächst der Umstand, daß Schelling die historische Nothwendigkeit seines Standpunktes nicht zum vollen und klaren Bewußtsein gebracht hat und sodann jener andere, daß die einzelnen Sätze des Systems nicht mit strenger wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus dem einen Prinzip entwickelt werden, sondern daß vielmehr an die Stelle der strengen Wissenschaftlichkeit ein willkürliches, phantastisches Operiren mit den Begriffen des Idealen und Realen tritt.

Um den vermeintlich höheren Standpunkt zu erklimmen, resp. die schelling'sche Philosophie zu vollenden, verfolgt Hegel den Gegensatz zwischen Subject und Object durch dessen verschiedene Gestalten hindurch um auf diese Weise den nothwendigen Fortgang zum philosophischen Wissen darzustellen. Das phänomenologische Wissen ist das am Object erscheinende Wissen. Subject und Object sind Momente ein und desselben Prozesses, welche demnach nicht von einander getrennt werden können. Da nun das Object auf den verschiedenen Stufen des Wissens für das Subject eine verschiedene Bedeutung bekommt, so muß vor Allem nachgewiesen werden, wie jene Stufen sich mit innerer Nothwendigkeit für das Bewußtsein nmgestalten und fortentwickeln. Der philosophische Standpunkt darf kein subjectiver, äußerlicher sein; vielmehr muß sich das Denken gewissermaßen als intellectuelle Anschauung in den

Digitized by Google

Prozeß hineinvertiefen, welchen das Bewußtsein in objectiver Weise durchläuft.

Die Hauptstufen der phänomenologischen Entwickelung sind: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft. Auf der ersten Stufe betrachtet der Geist das Object als etwas Selbstständiges, wesentlich von ihm Unterschiedenes. Auf dieser Stufe werden dann noch sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung und Verstand von einander unterschieden. Das Subject betrachtet zunächst die Dinge in ihrer Isolirtheit, wird aber dazu fortgetrieben, den Zusammenhang derselben in's Auge zu fassen und die Dinge als mit vielen Eigenschaften versehen zu betrachten. Um den darin liegenden Widerspruch zu beseitigen, wird das Object als etwas Unsinnliches gefaßt, aber ohne Leben und Entwickelungsprozeß. Der Verstand wird dazu getrieben das Object als ein unerkanntes Innere hinzustellen. Eben damit aber existirt das Object nur noch in der Vorstellung des Subjectes; denn es tritt nicht in die Erscheinung ein und offenbart sich also nicht. — Durch diesen Widerspruch wird der Geist zum Selbstbewußtsein fortgedrängt. Dieses verlegt die Wirklichkeit des Objectes, welche das Bewußtsein für sich bestehen ließ, in sich selbst hinein. In dem Sichwissen sind eben Subject und Object identisch. Das Selbstbewußtsein unternimmt zunächst den Kampf gegen das selbstlose Object. Es duldet das letztere nicht neben sich, indem es sich allein als das wahrhaft Wirkliche betrachtet. Es stellt sich dagegen ein anderes Object gegenüber, welches indeß seinem persönlichen Werthe keinen Abbruch thut. Das ist das mit ihm identische andere Ich. Die Gesammtheit der Persönlichkeiten bilden die Welt des Wirklichen. Die Stufen des Selbstbewußtseins werden bezeichnet als Stoicismus, Skepticismus und unglückliches Bewußtsein. — Das unglückliche Bewußtsein bildet den Uebergang zur Vernunft. Diese erkennt die objective Welt als wirklich an, insofern diese Wirklichkeit in der Identität des Subjectes mit dem Objecte besteht; eben diese Identität nachzuweisen, ist die Aufgabe des zur Vernunft fortgeschrittenen Wissens. Die Vernunft verwirklicht sich in den Objecten und das Sein derselben ist nur insofern wirklich, als es vernünftig ist, wobei man an Schelling zurückdenken mag.

Mit dem Beweise der Möglichkeit des Wissens wäre nun eigentlich die Aufgabe der Phänomenologie gelöst. Dieselbe geht indeß über die psychologischen Betrachtungen hinaus, um auch die Verwirk-

Digitized by Google

lichung der allgemeinen Vernunft in ethischer, religiöser und historischer Beziehung in's Auge zu fassen. Der Begriff des Geistes wird gefaßt als das allgemeine, sittliche Volksleben, also als die Verwirklichung der individuellen Freiheit in der ihrer Idee entsprechenden objectiven Weise. Es wird sodann der sittliche Geist in seiner Auflösung durch den Rechtszustand und die Aufklärung hindurch verfolgt und nachgewiesen, wie die auf dieser Auflösung beruhende Weltanschauung die individuelle Selbstbestimmung zum Prinzip macht und in dem subjectiven Idealismus des Gewissens endigt (man beachte die verschiedenen Epochen der alten und neuen Geschichte); der in diesem subjectiven Idealismus liegende Widerspruch findet seine Auflösung in der Religion. Die höchste Stufe der Religion ist die christliche, welche als die Wahrheit an und für sich gefaßt wird. Alle Gegensätze und Widersprüche, welche im Verlauf der phänomenologischen Entwickelung hervortraten, finden ihre Erledigung auf dieser höchsten Religionsstufe. Sie unterscheidet sich dadurch von dem philosophischen Wissen, daß sie den Prozeß des Geistes in der Form der Vorstellung darstellt, während jenes Wissen denselben Prozeß in's Gebiet des reinen Denkens, oder des Begriffes erhebt.

Die Phänomenologie läßt durch ihre Combination der psychologischen ethischen und historischen Betrachtungen die Schärfe der dialectischen Entwickelung vermissen. Wir müssen indeß festhalten, daß diese Schrift die erste Ueberwindung des überaus reichen Materials ist, welches die hegelsche Philosophie überwältigen will. Indem sich unser Philosoph durch dasselbe hindurchwindet, läßt er klar und deutlich erkennen, wie der mangelhaften Begründung des historischen Standpunktes der Philosophie Schelling's in erschöpfender wissenschaftlicher Weise abgeholfen werden muß. Es genügt nicht, jenen fichte'schen Satz Ich = Alles einfach umzuehren; die Vernunft soll dadurch als die Wahrheit des Seins erkannt werden, daß ihre stufenmäßige Entwickelung durch das gesammte Leben des Geistes hindurch nachgewiesen wird. Den verschiedenen Stufen des Wissens entspricht der Zustand der Objecte, an denen jenes Wissen erscheint. Das Wissen enthält auf der Stufe der Vernunft seine niederen Formen als überwundene Momente in sich und begreift mit innerer Nothwendigkeit das Wesen der Dinge dadurch, daß es das Denken als das wesenhafte Sein derselben erfaßt. Auf dieser Stufe ist das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig, also die Identität von Denken und Sein hergestellt.

Digitized by Google

Auf welche Weise kann nun jene andere Schwäche der schellingschen Philosophie beseitigt werden? Das ist nur möglich durch eine streng wissenschaftliche Methode, welche zugleich ihrem innern Wesen nach derjenigen Stufe, auf welche sich die Philosophie erhoben hat, entsprechen muß. Nun besteht aber der wesentliche Charakter der Identitätsphilosophie darin, daß Denken und Sein, Form und Inhalt einander durchdringen. Folglich muß auch die Methode dieselbe Bestimmtheit an sich tragen. Sie darf nicht vor das System, oder an eine bestimmte Stelle desselben fallen; sie muß vielmehr in dem ganzen System als dessen innerer lebendiger Entwickelungsprozeß gegenwärtig sein. Die Aufgabe der Philosophie wird nur durch die Entwickelung der Philosophie selbst gelöst und ihre Rechtfertigung bezieht sich auf den ganzen Inhalt. Die Methode muß also so beschaffen sein, daß sie den Verlauf der inneren Entwickelung nothwendig macht und am Ende derselben durch die Vollendung ihres eigenen Kreislaufes auch den Inhalt der Philosophie als erschöpft nachweist.

Diese dialectische Methode, welche übrigens schon Fichte und Schelling bekannt war, läßt jeden Begriff in sein Gegentheil umschlagen und betrachtet die Vermittelung des Gegensatzes als die höhere Einheit beider.

Hegel theilt die Philosophie ein in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, welche drei Theile nunmehr begrifflich und inhaltlich zu betrachten sind.

§. 75.

Die Logik.

Die Logik ist die Wissenschaft der Idee, insofern dieselbe als abstracter Intellect gefaßt wird. Idee ist die gewöhnliche Bezeichnung für das Absolute. Insofern nun die Idee gewissermaßen der Grundriß des aus der Vernunft hervorgehenden Universums ist fällt sie in's Bereich der Logik. Aber dieser Grundriß muß so gefaßt werden, wie er gleichsam im Kopfe des Architekten entsteht, also abgesehen von seiner Verwirklichung, dem reinen Gedanken nach. — Die Logik beschäftigt sich mit den allgemeinsten Begriffen, oder Kategorien, d. h. mit denjenigen Begriffen, in welchen der Unterschied zwischen Geist und Natur nicht ausgedrückt ist. Diese Begriffe sind zwar, äußerlich betrachtet, allgemein bekannt; denn sie sind in jeder gebildeten Sprache gegeben; aber die Reflexion kann nur durch die logischen Untersuchungen, durch welche die Bedeutung jener Begriffe genau

Digitized by Google

festgestellt wird, zum vollen Verständniß derselben gelangen. Ohne diese Untersuchungen, also ohne die Klarheit der logischen Einsicht, bleibt das Denken, mag es sich nun im Gebiete der Natur oder des Geistes bewegen, mit unklaren Vorstellungen behaftet. — Die allgemeinsten in's Gebiet der Logik fallenden Gedanken erweisen sich aber zugleich als objective Gedanken. Die logischen Kategorien sind die allgemeinsten Gesetze, denen die gesammte Wirklichkeit unterworfen ist; sie sind also nicht bloß Denkgesetze, welche äußerlich zu den Dingen hinzugebracht werden; sie sind vielmehr in den Dingen, bestimmende Gesetze für dieselben. Daraus folgt, daß die Logik zugleich Metaphysik ist und nicht im Sinne der aristotelischen Propädeutik aufgefaßt werden darf; cfr. I. Hälfte §. 5 ff. Die Logik geht in ihrer dialectischen Entwickelung von den einfachsten, abstractesten Begriffen aus und steigt zu den allgemeinsten, concretesten empor. Dabei gehen aber die niederen Begriffe nicht verloren; dieselben sind vielmehr als Momente in den höheren gegenwärtig. Moment bezeichnet einen Begriff, welcher für sich ohne Geltung ist und nur in Bezug auf ein Anderes, Höheres seinen Werth und seine Bedeutung hat; er ist in letzterem zwar überwunden, aber dennoch gegenwärtig. Die Logik hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie sämmtliche Momente, welche in der Idee enthalten sind, in ihrer Entwickelung vom Einfachsten bis zum Allgemeinsten aufgezeigt hat.*)

---

*) Hegel theilt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff.

a. Das Sein. Qualität.

I. Das reine Sein ist der allerabstracteste, inhaltsleerste Begriff und deßhalb gleich Nichts. Sein und Nichts sind identisch mit einander und doch wieder nicht identisch; denn das Sein ist die Abstraction von allem Bestimmten, die reine Beziehung auf sich, während das Nichts zwar auch als die Negation des Bestimmten erscheint, aber so, daß diese Negation in ihm nicht zum Abschluß kommt, da es nicht als jene Beziehung auf sich, oder als Sein gefaßt werden kann. Die Einheit vom Sein und Nichts und damit die Wahrheit beider ist:

Das Werden. In jedem Werden ist Sein und Nichtsein vereinigt; das Sein ist ein Uebergehen in Nichts, und das Nichts ein Uebergehen in Sein, womit eben der Satz des Werdens ausgedrückt ist. Heraklit behauptete seinem Prinzip gemäß mit Recht, das Sein sei nicht mehr als das Nichtsein. Nun ist aber bei dem reinen Werden das Resultat des Entstehens weiter Nichts, als das reine Sein, welches dem Nichts gleich ist und das Resultat des Vergehens weiter Nichts, als das dem Sein identische Nichts; es kommt also nur das allgemeine Entstehen und Vergehen als Resultat heraus. Das reine Werden muß deßhalb negirt, als Moment gesetzt werden. Das negirte Werden aber ist:

Das Dasein. Die Bedeutung des Daseins besteht darin, daß es geworden ist. Das Werden ist gleichsam ein Feuer, welches in sich selbst erlischt, indem es sein

Digitized by Google

Kuno Fischer sagt am Schlusse seiner „Logik und Metaphysik“: „Wir haben den Selbstzweck begriffen, als das Allgemeine, das sich specificirt, darum nothwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objecte eingeht, diese Welt durchdringt und aus den Individuen selbst wieder hervorgeht, oder sich wiedererzeugt, um sich objectiv zu machen, oder für sich zu sein, als Erkenntniß und Wille. Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff der Entwickelung; er ist die Entwickelung selbst. Dieser Begriff löst jenen letzten Widerspruch, der in Wahrheit nur ein scheinbarer war, denn er kann nur gelten, so lange man den Begriff der Entwickelung nicht versteht. Nur so lange kann es scheinen, als ob das Ziel der Entwickelung die Entwickelung selbst überflüssig mache: als ob die Entwickelung wie eine Leiter sei, die man umwirft, wenn man oben ist, oder wie eine Eisenbahnfahrt, bei der man an der letzten Station aussteigt. Auf die Frage: was ist das Ziel der Entwickelung? giebt es hier nur eine Antwort: die Entwickelung selbst, nichts anderes! Um es in einem Vergleiche zu sagen: die Entwickelung ist nicht wie die Leiter oder die Eisenbahnfahrt; sie ist ein werthvolles und reiches Menschenleben, das nicht seinem letzten Momente gleichkommt, sondern seiner ganzen Entfaltung vom ersten Moment bis zum letzten. Dieses Leben in seinem ganzen Umfange ist der Mensch.“

Es kommt uns hier darauf an, vor Allem deutlich zu machen, was Hegel unter Logik und Metaphysik versteht, und dazu tragen vorstehende

---

Material verzehrt. Das Resultat dieses Prozesses ist aber nicht das Nichts, sondern eben das Dasein. Das Dasein als reine qualitative Bestimmtheit ist zunächst:

Das Etwas. Etwas ist lediglich durch seine Qualität das, was es ist und indem es seine Qualität verliert, hört es damit auf, das zu sein, was es ist. Als seiende Qualität enthält das Etwas eine von ihm unterschiedene Negation in sich und ist dieser gegenüber Realität. Die Negation aber ist nicht mehr das abstracte Nichts; denn dieses ist bereits zum Moment des Etwas geworden, sondern:

Das Andersein. Insofern die Qualität unter der Bestimmung des Andersseins gedacht wird, welches aber von ihr unterschieden ist, ist sie:

Sein = für = Anderes; insofern ihr Sein als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes ins Auge gefaßt wird, ist sie:

Ansichsein. Das Etwas und das Andere, das Ansichsein und das Sein = für = Anderes fallen aber nicht beziehungslos auseinander; vielmehr sind beide Begriffe als identisch zu setzen. Diese Identität aber ist:

Die Grenze. Die Grenze ist als die Beziehung des Ansichseins und des Sein = für = Anderes unmittelbar gesetzt; sie ist der Punkt, in dem die Etwas sich berühren. Sie gehört beiden Seiten gemeinschaftlich an und ist also auch in ihr das Ansichsein nicht mehr getrennt von dem Sein = für = Anderes. Aber die Grenze ist nur die todte Einheit der verschiedenen Etwas, also eigentlich nur deren Unterschied; sie läßt dieselben als Bestimmtheiten für sich bestehen. Was die Grenze nicht zu leisten vermag, leistet:

Digitized by Google

Zeilen wesentlich bei. Die unter dem Texte gegebene Uebersicht mag einen Einblick gewähren in die Entwickelung der einzelnen Kategorien vom reinen, bestimmungslosen Sein bis zur absoluten Fülle alles Inhalts, der Idee. Die Logik ist der Kern und Mittelpunkt, das wesentlich Neue in der Philosophie Hegel's. Dieselbe ist im Grunde genommen nur Logik und Metaphysik; denn die absolute Idee als der Inbegriff alles Seins, deren Momente die Logik entwickelt, ist nicht nur im abstracten Denken, sondern ebenso in der Wirklichkeit, im Reiche der Natur und des Geistes gegenwärtig. Sie allein ist das wahrhaft Wirkliche, welches Natur und Geist dadurch wirklich macht, daß sie sich verwirklicht. Nachdem uns die Logik gezeigt hat, wie sich die Idee verwirklicht, fassen wir nunmehr die Verwirklichung derselben in den beiden zuletzt genannten Reichen in's Auge.

§. 76.

Die Natur-Philosophie.

Nach Hegel ist die Position nie ohne die Negation; wo Etwas ist, ist auch dessen Gegensatz. Daraus folgt, daß die Idee als das Ideale auch das Reale neben sich hat; die Idee ist ihrer eignen Natur gemäß die Macht, sich zur Natur zu entäußern und dieselbe als deren Seele nach allen Seiten hin zu durchdringen. In der Natur ist die Negation in der Idee, der Unterschied, gesetzt. Denken wir an den Anfang der Logik: Die Idee ist das Sein und die Natur ist das Nicht-Sein; aber das

---

Die Veränderung. In ihr tritt die Endlichkeit der Etwas zu Tage; denn dieselben lösen sich durch ihre eigene Unselbstständigkeit zu Momenten eines Höhern auf. Nun wird das Etwas ein Anderes, dieses Andere als ein Etwas wieder ein Anderes und so fort in's Unendliche. Diese Unendlichkeit aber leidet an dem Widerspruche, daß in ihr das Endliche sowohl Etwas ist, als auch sein Anderes. Der Widerspruch hebt sich durch die Erwägung, daß Etwas in seinem Verhältniß zu einem Andern selbst schon diesem gegenüber ein Anderes ist; somit ist das, in welches es übergeht, ganz dasselbe mit dem, was übergeht und es geht also Etwas bei seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen. Das eben ist die wahre Unendlichkeit, oder:

Das Fürsichsein. Das Fürsichsein ist die vollendete Qualität und enthält als solche das Sein und das Dasein als ideelle Momente in sich. Es ist der ganzen Wirklichkeit immanent; denn jede natürliche Gestalt ist Idealität, ideelle Beziehung auf sich. Das Dasein war Realität; das Fürsichsein ist als Idealität die Wahrheit jener Realität, also derjenige Begriff, welchem das Dasein zustrebte. Die Beziehung des Fürsichseins auf sich selbst ist eine negative und wir können dasselbe zunächst bezeichnen als:

Das Eins. Als solches negirt es die ganze Sphäre der endlichen Bestimmtheit und ist eben durch diese Negation Beziehung auf sich. Seine zweite Bestimmung ist die, daß es:

Das Eins gleich setzt vielen Eins. Das Eins nämlich ist ausschließende Bestimmtheit; eine solche kann aber nur gedacht werden als viele ausschließende Be-

Digitized by Google

gesetzte Nicht-Sein. Die Idee geht in sie ein; aber keine Gestalt und kein Prozeß der Natur ist wirklich Subjectivität, Selbstbestimmung; und doch ist eben diese das Ziel, dem die ganze Natur zustrebt. Die Natur negirt sich also selbst, d. h. die Idee, die ihre Seele ist, drängt über sie hinaus, um ihr wahres Wesen zu realisiren. Die Natur wird gefaßt als eine Reihe von Stufen, in denen die Energie der Idealität sich durch Ueberwindung der Aeußerlichkeit je mehr und mehr verwirklicht. Das Erste ist der Raum als die abstracte Form des Außereinander; aber alle räumlichen Erscheinungen sind zugleich Negationen des Raumes; eben darin besteht ihre thätige Kraft und Idealität.) Die drei Hauptstufen der Natur sind: der mechanische, physikalische und organische Prozeß. Die Himmelskörper sind die Glieder des einen Leibes, zu dem die Idee in der Schwere entlassen ist. Aber die Materie entreißt sich der Schwere, bestimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche aus sich. Dadurch kommen die Körper unter die Herrschaft der Individualität und es kommt darauf an, dieselben unter die Macht des individuellen Einheitspunktes zu reduciren. Das Leben ist der höchste Prozeß der Natur; das Individuum schließt sich zum selbstständigen Ganzen ab, ist Selbstempfindung und Seele. Aber der Lebensprozeß zerfällt in die Aeußerlichkeit der Arten und Gattungen und das Individuum als natürliches kann nie zur Selbstbestimmung und zum Selbstbewußtsein fortgehen.

---

stimmtheiten. Was das Eins ausschließt, kann kein Etwas sein; denn dieses ist Moment des Eins. Die vielen Eins verhalten sich also nicht, wie das Etwas und das Andere, gehen in der Veränderung nicht in einander über; jedes ist vielmehr durch das Ausschließen des anderen für sich und alle sind im Verhältniß zu einander unveränderlich. Indem sich nun aber die vielen Eins ausschließen und das Ausschließen als ein absolutes gedacht wird, geht dasselbe zur Beziehungslosigkeit fort, womit das Ausschließen selbst aufhört. Es muß deßhalb das Fürsichsein zum Moment herabgesetzt werden. Das geschieht aber durch:

Quantität. Die Quantität. Da die Quantität die beiden Seiten seines Prozesses, die Repulsion und Attraction, als ideelle Momente in sich enthält, ist sie sowohl continuirlich, als auch discret.

Die reine Quantität ist die Einheit von Continuität und Discretion. Sie ist das völlig Indifferente; die Continuität ist die reine Beziehung auf sich, mit Ausschluß aller qualitativen, für sich seienden Bestimmtheiten. Wird nun der Unterschied, welcher in der reinen Quantität an sich vorhanden ist, gesetzt, dann erscheint letztere in Wirklichkeit als unterschieden und begrenzt und wird zum:

Quantum. Das Quantum ist demnach begrenzte Quantität und zerfällt folglich in eine unbestimmte Menge von Quantis oder bestimmten Größen. Unter dieser Bestimmung ist das Quantum Zahl. Als Zahl enthält dasselbe nach dem Momente der Discretion die Anzahl, nach dem der Continuität die Einheit in sich. Nun

Digitized by Google

„Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Es ist eine ungeschickte Vorstellung der Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialectische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben;" Naturphilosophie, pag. 32 ff.

In der Naturbetrachtung ist es Hegel am Wenigsten gelungen, das Prinzip seiner Philosophie durchzuführen. Die Dialectik, welche die begriffliche Erkenntniß der Natur erwirken soll, bleibt abstract und wird zum Formalismus. Dieser Umstand erscheint um so auffälliger, wenn man bedenkt, daß die Natur ihrem Wesen nach nichts Anderes sein soll, als das Andersein, die Entäußerung der Idee, daß also beide im Prinzip als unmittelbar mit einander verbunden, als identisch aufgefaßt werden. Gerade hier zeigt es sich, wie weit die von Hegel construirte absolute Idee davon entfernt ist, die Fülle alles Wirklichen zu umfassen. Diese Idee an

---

sind aber in der Zahl Anzahl und Einheit schlechthin gleichbedeutende Momente. Der Unterschied derselben tritt hervor in der extensiven oder intensiven Größe. In der extensiven Größe sind die Elemente, aus denen sie besteht, als Anzahl und die Einheit ist nur die Grenze dieser Anzahl, also ein untergeordnetes Moment. In der intensiven Größe dagegen, d. h. im Grade, wird die Vielheit zur Einheit zusammengefaßt. Der Grad hat die Gestalt der Einheit und die Anzahl wird zum Moment der Einheit. Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Er ist einfache, für sich gleichgültige Größe und hat die Bestimmtheit, wodurch er Quantum ist, schlechthin außer sich in andern Größen. Dadurch wird aber das Quantum einem Progreß ins Unendliche unterworfen. Das Quantum kann beliebig vermehrt und vermindert werden; aber das Resultat ist wieder ein Quantum und so fort bis ins Unendliche, also bis zur Negation des endlichen Quantums. Der Widerspruch wird gehoben im:

Quantitativen Verhältniß. Hier sind zwei Quanta vorhanden, von denen jedes seine Bedeutung erst im Verhältniß zu dem andern bekommt; die Veränderung des einen bringt nothwendig die des andern mit sich. Die Quanta auf beiden Seiten behalten für sich betrachtet ihre quantitative Bestimmtheit; aber sie sind durch ihre Beziehung auf einander ebenso qualitativ bestimmt. Die Qualität geht demnach in die Quantität über und derjenige Begriff, welcher beide als Momente in sich enthält, ist:

Das Maaß. Das Maaß ist das qualitative Quantum, d. h. ein Quantum, an welches ein Dasein, oder eine Qualität gebunden ist. Es drückt ein quantitatives Ver-

Digitized by Google

sich ist eben Formalismus, was durch ihre Anwendung auf das wirklich Existirende deutlich hervortritt.

§. 77.

Die Philosophie des Geistes.

Die Philosophie des Geistes beschäftigt sich zunächst mit: Dem subjectiven Geiste. Der Geist ist die Wahrheit der Natur, d. h. in ihm ist der Widerspruch, auf dessen Lösung die Naturphilosophie hindrängte, wirklich gelöst. Der Geist ist Subjectivität und eben damit Freiheit und Selbstbestimmung. Als selbstbewußtes Individuum hat der Mensch die Energie, sich aus der natürlichen Gattungsbestimmtheit loszulösen, um den Begriff der Freiheit in sich zu realisiren. Der Geist ist frei, wenn er sein Wesen erkennt, d. h. wenn er sich als identisch mit der zum Subject verwirklichten Idee begreift. Er muß aber auch zugleich diese seine Erkenntniß zum Prinzip seines Handelns machen, d. h. er muß, indem er das All der Dinge als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt, zu der Einsicht gelangen, daß sein Wille das den Inhalt dieses Zweckes Bestimmende ist. Das Wesen der Freiheit ist demnach die Einheit des Wissens und Wollens. Die Individualität wird in ihr idealisirt, vergeistigt und zur freien Persönlichkeit, zum Charakter erhoben.

Es liegt indeß in der Natur des Geistes, daß er sich über die freie Persönlichkeit hinaus in der Gestalt der Allgemeinheit verwirklicht und zur

---

hältniß zwischen qualitativ Bestimmtem aus. Das Maß ist zunächst endlich bestimmt; aber diese seine Endlichkeit wird aufgehoben. Indem sich nämlich jede Seite zur andern quantitativ und qualitativ zugleich verhält, stehen beide in Verhältnissen zu einander, welche durch das Maaß bestimmt sind. (Chemische Stoffe). Dadurch aber wird das Maaß ein Progreß ins Unendliche. Die quantitative Veränderung schlägt um in eine qualitative, welche durch die Quantität wieder aufgehoben wird u. s. w. Der Einheit fehlt die Energie, die Veränderung zu beherrschen. Das Maaßlose als die durch die Negation der Bestimmtheit gesetzte Unbestimmtheit führt uns zum II. Theile.

b. Das Wesen. Der Grund der Existenz.

II. Das Wesen kommt zunächst in Betracht als:

Der Grund der Existenz. Das Wesen im Allgemeinen ist das Sein als Scheinen in sich selbst. Es ist zunächst ein Seiendes und dann dasselbe als ein Vermitteltes oder Gesetztes. Beim Wesen wollen wir den Gegenstand nicht als etwas Unmittelbares, sondern vermittelt wissen. Als Grund der Existenz kommt das Wesen in Betracht als:

Identität, Unterschied und Grund. Die Identität ist dasselbe, was wir früher als Sein hatten; aber das Sein ist geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit, also das Sein als Idealität. Die Identität darf aber nicht abstract, d. h. mit Ausschließung des Unterschiedes gefaßt werden; das Wesen enthält vielmehr die Bestimmung des Unterschiedes wesentlich in sich. Als die sich auf sich beziehende Negativität ist es das Abstoßen seiner von sich selbst. Der Unterschied

Digitized by Google

geistigen, selbstständigen Welt wird. Der subjective Geist weist deshalb hin auf den:

Objectiven Geist. Die Momente des objectiven Geistes finden ihre Entwicklung zunächst in der Philosophie des Rechts. Diese Momente sind: Das abstracte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Das abstracte Recht ist Eigenthums-, Vertrags- und Strafrecht. Die Strafe stellt das Recht wieder her, indem sie die Negation desselben negirt. Das Recht ist abstract, indem es sich nicht um irgendwelche Grundsätze oder Absichten kümmert, also von der innern Gesinnung überhaupt absieht. Beim Moralischen wird der Mensch nach seiner innern Selbstbestimmung beurtheilt. Sein Werth wird nach der innern Handlung geschätzt und die Moralität ist somit die für sich seiende Freiheit. Der moralische Standpunkt ist das Recht des subjectiven Willens, der seinen Grund lediglich in der freien Ueberzeugung des Menschen hat. Aber diese subjective Ueberzeugung ist gehaltlos, weil ihr die objective Bedeutung abgeht. Es kommt darauf an, das Recht der Subjectivität, welches der Moral eigenthümlich ist, mit dem an und für sich seienden objectiven Guten in Einklang zu bringen. Das geschieht in der Sittlichkeit; diese ist die Einheit des subjectiven und objectiven Guten. Sie ist die Idee der Freiheit, d. h. der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins ge-

---

ist zunächst Verschiedenheit, indem von den Unterschiedenen jedes für sich ist, was es ist; um dieser Gleichgültigkeit willen fällt der Unterschied in ein Drittes außer ihnen, also in ein Vergleichendes. Dieser Unterschied ist als Identität die Gleichheit, als Nicht-Identität die Ungleichheit. Gleichheit findet aber nur Statt unter Solchen, die nicht identisch mit einander sind und die Ungleichheit ist die Beziehung der Ungleichen auf einander. Das Unterscheiden hat also immer das Beziehen und dieses jenes an sich. Derjenige Unterschied nun, an welchem das Beziehen und Unterscheiden wirklich gesetzt ist, ist der Gegensatz. Seine Momente sind das Positive und das Negative. Beide sind der Art auf einander bezogen, daß sie in dieser Beziehung aufgehen; sie sind nur in ihrer Beziehung zu einander. Der Gegensatz wird zum Widerspruch. Das Positive schließt das Negative aus, überwindet daſſelbe; das ist aber nur möglich durch das Vorhandensein des Negativen, welches mithin selbst positiv ist. Damit wird aber jedes Moment zum Gegentheil seiner selbst. Dieser Widerspruch hebt sich auf im Grunde. Im Grunde ist das Sein durch den sich aufhebenden Widerspruch vermittelt, das Wesen unterscheidet sich in ihm von dem Gesetzten, Vermittelten, und bleibt doch in demselben zugleich identisch mit sich; es ist die Vermittelung zwischen dem Grunde und dem Begründeten. Von hier aus fällt das nöthige Licht auf die vorhergehenden Bestimmungen des Wesens. Nun ist aber der Grund zunächst blos Zweck, also ohne bestimmten Inhalt. Er bekommt diesen in:

Der Existenz. Diese ist die unbestimmte Menge von Existirendem, als in sich

Digitized by Google

wordene Begriff der Freiheit. Die wahre Wirklichkeit der Idee ist der Staat. Die sittliche Substanz ist das Allgemeine und das Individuum das Einzelne; der Geist aber ist die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen. Gerade im Staate nun weiß sich der sittliche Geist mit den drei Momenten: Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staatsverfassung Eins und verwirklicht somit sein Wesen. Bei der Familie kommen drei Seiten in Betracht: die Ehe, das Eigenthum und die Kindererziehung. Das Gattungsverhältniß verwandelt sich in ihr zur selbstbewußten geistigen Liebe. Die Familie tritt auf natürliche Weise in eine Vielheit von Familien auseinander. Diese Vielheit, oder die bürgerliche Gesellschaft enthält die drei Momente in sich: System der Bedürfnisse, Rechtspflege und Besorgung der gemeinsamen Interessen durch die Polizei und Korporationen. Wird die Bestimmung des Staates in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit gesetzt, dann ist das Interesse der Einzelnen als solcher sein letzter Zweck und er wird mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt. Der Staat hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum; indem er objectiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, insofern es ein Glied des Staates ist. Dadurch wird die Idee des Staates als eine überaus erhabene

---

Reflectirtem, die zugleich ebenso sehr in Anderes scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit bilden. Die Existenz ist das aus dem Grunde Hervorgegangene; der Grund hebt sich selbst auf und das Resultat dieser seiner Negation ist eben die Existenz. Der Grund bleibt aber in der Existenz und diese reflectirt insofern in sich; sie reflectirt in Anderes, insofern sie begründet ist. Wird nun die Totalität der Bestimmungen des Grundes und der Existenz in Einem gesetzt, dann erhalteu wir:

Das Ding. Insofern das Ding in Anderes reflectirt, hat es Unterschiede an sich und wird eben dadurch ein bestimmtes, concretes Ding. Die Unterschiede sind seine Eigenschaften: Das Ding hat Eigenschaften. Da nun das Ding in sich reflectirt, mit sich identisch bleibt und doch zugleich in Anderes reflectirt, enthält es einen Widerspruch in sich. Derselbe hebt sich in:

Erscheinung.

Der Erscheinung. Das Wesen muß erscheinen und die Erscheinung ist die in ihrem Widerspruch gesetzte Existenz. Diese ist dadurch Erscheinung, daß es das Wesen ist, welches existirt. Die Dinge sind durch die Aeußerlichkeit ihrer Eigenschaften ein sich veränderndes Sein; in der Erscheinung dagegen ist das Wesen im Gegensatz zu der Aeußerlichkeit gefaßt; es ist das Gesetz der Erscheinung, also das Unveränderliche, Constante. Das Wesen als Gesetz und die Erscheinung sind nothwendig mit einander verbunden. Nun giebt es aber natürlich viele Gesetze, welche sich ausschließend zu einander verhalten. Darin liegt die Endlichkeit derselben. Diese Endlichkeit, sowie die äußerliche Beziehung der Gesetze zur Erscheinung erscheint aufgehoben in dem

Digitized by Google

hingestellt. Beim Staate kommen folgende drei Momente in Betracht: 1) Das innere Staatsrecht oder die Verfassung; 2) das äußere Staatsrecht, oder das Verhältniß des einzelnen Staates zu andern; 3) der Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt. Die Verfassung des Staates dirimirt sich in die Unterschiede: gesetzgebende Gewalt, Regierungsgewalt und fürstliche Gewalt. Die Spitze und der Anfang des Ganzen aber ist die constitutionelle Monarchie. Für die Verfassung ist schlechthin wesentlich, daß dieselbe, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist. Das Machen der Verfassung kann nur eine Veränderung derselben bedeuten, die nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen kann. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das subjective „Ich will" hinzuzusetzen hat. Es ist bei einer vollendeten Organisation des Staates nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun, und um eine natürliche Festigkeit gegen die Leidenschaft. Man fordert daher bei dem Monarchen mit Unrecht objective Eigenschaften. Der Staat ist wesentlich Individualität, welche im Souverain als wirkliches, un-

---

Innern. Das Innere ist das Wesen und das Aeußere die Erscheinung. Nun schließt aber das Innere das Aeußere aus und umgekehrt; beide stehen also in wesentlicher Beziehung zu einander. Durch das Ausschließen des Aeußern wird das Innere selbst zu einem solchen und das Aeußere faßt sich durch das Ausschließen des Innern selbst zu einem Innern zusammen. Beide sind in dem Prozeß begriffen, sich selbst zu Momenten herabzusetzen. Das geschieht in:

Wirklichkeit.

Der Wirklichkeit. Der Unterschied des Wesens von sich selbst hebt sich in der Wirklichkeit zu einer Einheit auf, welche selbst das Eine erscheinende Wesen ist. Wahrhaft wirklich ist das durch die negative Vermittelung mit sich selbst gesetzte Wesen. Wird das Wirkliche blos als Inneres gefaßt, so ist es das Mögliche. Aber die abstracte Möglichkeit ist zugleich die Unmöglichkeit. Wirklich möglich ist dasjenige, was nicht blos in seiner Beziehung auf sich, sondern auch nach seinen äußeren Beziehungen und Bedingungen möglich ist. Unter diesen Umständen wird aber das Mögliche zum Nothwendigen. Die Verhältnisse der Wirklichkeit sind:

Die Substanzialität, die Causalität und die Wechselwirkung. Die Substanz ist die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. h. als absolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Indem sich die Substanz in den Accidenzen realisirt, werden diese zur Wirkung und sie selbst zur Ursache. Ursache und Wirkung sind aber wesentlich identisch und die beiden Bestimmungen sind nur äußerlich an der Substanz. Es liegt im Be-

Digitized by Google

mittelbares Individuum vorhanden ist. Durch seine Individualität oder sein Fürsichsein hat der Staat aber auch den Unterschied in sich aufgenommen. Er steht im Verhältniß zu andern Staaten und es ist die Pflicht seiner sämmtlichen Bürger, sich für das Bestehen dieser Individualität eventuell aufzuopfern. Jeder Staat hat die Berechtigung, von andern anerkannt zu sein, d. h. für sich zu sein. Dasjenige Recht, welches allgemein an und für sich zwischen den Staaten gelten soll, ist das Völkerrecht. Die Weltgeschichte ist die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Sie ist die aus dem Begriffe des Geistes mit Nothwendigkeit folgende Entwickelung der Momente der Vernunft und damit die Entwickelung seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit. Es giebt in dieser Beziehung vier Gestaltungen des Geistes, oder vier welthistorische Reiche, nämlich das orientalische, griechische, römische und germanische. Dem nordischen Prinzip der germanischen Völker ist die Aufgabe übertragen, das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, d. h. das Prinzip der Versöhnung durchzuführen. —

Der absolute Geist realisirt sich in der Kunst, Religion und im reinen Denken. Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz. Die Kunst hat die Aufgabe, das Natürliche in der Weise darzustellen, daß dabei alle im realen Leben vorkommenden zufälligen und hemmenden Schranken ausgeschlossen bleiben. Der Geist soll in der Er-

griffe der Causalität, daß die Ursache selbst als Wirkung einer andern Ursache betrachtet wird und die Wirkung wieder als Wirkung einer andern Wirkung und so fort. Dieser Widerspruch ist aufgehoben in der Wechselwirkung; denn in ihr stehen zwei Gestalten des Wirklichen, gleichsam Substanzen, einander gegenüber. Das Aktive wirkt auf das Passive, aber letzteres hat dabei die Bedeutung, die Ursache für das Wirken des Aktiven zu sein und so hebt sich der Unterschied zwischen den beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen wiederum auf.

c. Der Begriff. III. Der Begriff. Das Wesen der Substanz besteht darin, immer außer sich zu sein. Der Begriff dagegen ist die bei sich selbst bleibende Wechselbestimmung nur mit sich selbst; er ist deshalb die Wahrheit der Substanz. Die Lehre vom Begriff zerfällt in die Lehre:

Vom subjectiven Begriffe, von der Objectivität und von der Idee. Der Begriff enthält die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich. Jedes Moment ist indeß der ganze Begriff; aber die Einzelheit, das Subject, ist der als Totalität gesetzte Begriff, die über die endliche Erscheinung hinüberreichende Subjectivität. Der Begriff ist keineswegs etwas Abstractes, sondern vielmehr das schlechthin Concrete. Der Begriff in seiner Besonderheit ist das Urtheil. Alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind. Im Urtheil wird das Einzelne dem Allgemeinen unterstellt; alle Dinge sind ein Urtheil, insofern in ihnen das Allgemeine

Digitized by Google

scheinung zur reinen und vollkommenen Existenz gelangen. Die Kunst hat deshalb das über die Wirklichkeit hinausliegende Ideal ins Auge zu fassen; in ihr stellt sich uns die höchste Idee selbst dar; denn die Kunst ist eben das Scheinen derselben; d. h. das Durchdrungensein der äußern Objectivität von dem vollen innern Leben der Idee. Die Kunst theilt sich in die symbolische, klassische und romantische. In der symbolischen Kunst ist die Herrschaft der Form über den Stoff eine unvollkommne, während in der klassischen sich beide zur vollkommenen Einheit durchdrungen haben. In der Romantik strebt die Kunst, indem die Unendlichkeit der Subjectivität vorwiegt, über sich selbst hinaus.

Die Religion ist die absolute Wahrheit in der Form des Gefühls und des vorstellenden Bewußtseins; cfr. Religionsphilosophie I, 112 ff. Wie überhaupt, so entschließt sich auch in der Religion das Allgemeine zum Besondern; auch sie realisirt ihren Begriff. Die wahrhafte Religion ist wirklich, wenn der Geist die Wahrheit derselben weiß. Die bestimmten Religionen sind besondere Momente des einen Begriffs der Religion; aber eben damit entsprechen sie dem Begriff nicht; denn derselbe ist nicht wirklich in ihnen; der Begriff ist eben nur dann vorhanden, wenn er gewußt wird. In der Philosophie enthält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, weil sie die Wahrheit als Autorität hinnimmt. Die Formen des

vereinzelt ist. (Man beachte die Etymologie ur-theilen.) Der Schluß ist die Einheit des Begriffs und des Urtheils; — er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und Alles Vernünftige. Alles ist ein Schluß; denn Alles ist Begriff und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine allgemeine Natur sich durch die Besonderheit äußerliche Realität giebt und so zum Besondern macht. Die Objectivität ist die endliche Erscheinung des Begriffs. Es liegt im Wesen des Begriffs, aus seiner Idealität herauszutreten und sich als selbstständige Energie zu verwirklichen. Die Objectivität wird von der Subjectivität des Begriffs bestimmt, ist aber doch nicht die adäquate Wirklichkeit desselben. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie. Der realisirte Zweck ist die gesetzte Einheit des Subjectiven und Objectiven; das Objective ist dabei der Macht des Zweckes als dem freien Begriffe unterworfen. Nun ist aber im Bereiche des Endlichen der erreichte Zweck nur ein Object, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins Unendliche. Der volle Begriff des Zweckes erfordert, daß die an sich seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven für sich sei. Das ergiebt die Idee als das Wahre an und für sich, als die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur

Digitized by Google

Gefühls und der Vorstellung haben die Wahrheit wirklich in sich; aber sie sind nicht die entsprechende Form derselben. Die Frömmigkeit begnügt sich mit jenen Formen, während das Denken höhere Ansprüche erhebt. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt der Religion sich bewähren und beglaubigen soll. Damit stellt sich aber das philosophische Denken nicht über die Religion; denn es hat ganz denselben Inhalt. Es giebt diesen Inhalt in der Form des Denkens und stellt sich mithin nur über die Form des Glaubens.

Die Haupterscheinungen der Religion sind 1) die Naturreligionen; 2) die Religionen der geistigen Individualität (Juden, Griechen und Römer); 3) die absolute Religion. Das Reich des Vaters ist Gott in seiner ewigen Idee an und für sich. Gott wird hier gedacht, so zu sagen, vor oder außer der Erschaffung der Welt, als die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt, also nur noch erst die abstracte Idee ist. Das Reich des Sohnes ist die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens. Hier tritt die Idee aus ihrer Allgemeinheit heraus in die Bestimmung der Endlichkeit. Sie wird für das Subject concretes Selbstbewußtsein, wirkliches Subject. Das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, wird in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt hervorgebracht. Es ist darum zu thun, daß den Menschen diese Idee gewiß wird, daß sie für dieselben die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. Der Sohn erscheint als ein Wirkliches außer und ohne Gott. Die sinnliche Gewißheit geht indeß nothwendig in das geistige Bewußtsein über. Die göttliche Idee als ein Mensch, also in ihrer Einzelheit, vollendet sich dadurch, daß sie zu ihrem Gegenüber die vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde, zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist. Das ist das Reich des

---

seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins giebt. Die unmittelbare Idee ist das Leben; der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt. Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimilirt. Die Idee will in absoluter Weise die Identität zwischen sich und der Welt setzen und also den an sich nichtigen Gegensatz aufheben; das geschieht im Erkennen. Die absolute Idee ist die sich selbst denkende Idee, welche, indem sie eben sich selbst denkt, damit die ganze Fülle des Seins und der Wahrheit denkt und in sich faßt. Die Logik beginnt mit dem abstracten Sein und schließt mit der Idee als seiender; die seiende Idee aber ist die Natur.

Digitized by Google

Geistes, in dem also Gott als wirklicher Geist, als in seiner Gemeinde wohnend, gegenwärtig ist.

Die historische Entwickelung der Philosophie entspricht durchaus der systematischen. Die vorsokratischen Denker entsprechen dem reinen Sein; Plato und Aristoteles dem Wesen, resp. dem Begriff; die Neuplatoniker dem Gedanken oder der concreten Idee. In der neueren Philosophie ist die Idee ihrem wahren Wesen nach realisirt, bei Schelling als intellectuelle Anschauung und bei Hegel als reines Denken, als die sich begreifende Vernunft.

§. 78.

Beurtheilung.

Daß die Hegel'sche Philosophie ihrer ganzen Anlage und ihrem mit Consequenz durchgeführten Grundgedanken nach eine großartige Erscheinung ist, muß Jeder zugeben, der irgendwie in ihren Geist eingedrungen ist. Das einmal aufgestellte Prinzip wird mit solcher Energie durchgeführt, daß das ganze System durchweg einen Geist athmet und von einem Streben beseelt wird. Wir haben in §. 74 gesehen, was Hegel veranlaßte, sich von Schelling loszusagen. Und in der That, unser Philosoph hat es bewiesen, daß er wirklich den Ruhm in Anspruch nehmen darf, die Identitätsphilosophie erst wirklich zum System verarbeitet zu haben. Was Schelling in genialer Weise hinwirft, was bei ihm gleichsam aus der Pistole geschossen wird, das erscheint bei Hegel als das nothwendige Resultat consequenten Denkens; — was dort als etwas Fertiges vor uns hintritt, jedoch so, daß das Werden und Entstehen desselben unbegreiflich bleibt, das erscheint hier als etwas Gewordenes und darum begrifflich Vermitteltes, indem überall der Begriff durch seine verschiedenen Momente hindurch, vom abstractesten und leersten bis zum concretesten und reichsten, verfolgt wird. Nie hat ein System die ganze Welt des Wirklichen in solch erschöpfender Weise zu umfassen gesucht, als das Hegel's; allein die Phänomenologie mit der sprudelnden Fülle ihres Inhalts ist dafür das redendste Zeugniß.

Hat denn nun das, was Schelling's intellectuelle Anschauung nicht zu leisten vermochte, die hegelsche Logik wirklich geleistet? Die Entwickelung ist, wie gesagt, eine durchaus strenge, denknothwendige. Aber wovon geht diese Entwickelung aus? Von der Voraussetzung, daß Denken und Sein identisch sind, also von einer unerwiesenen Voraussetzung. Oder wird dieselbe durch den Lauf der Entwickelung selbst als wahr erwiesen? Keineswegs! Sobald der abstracte Intellect an die wirkliche Natur, die doch

Digitized by Google

weiter Nichts als sein Andersſein ſein ſoll, herangebracht wird, tritt es klar und deutlich zu Tage, daß die unter Abſtraction von aller Anſchauung conſtruirten Kategorien oder Momente der Idee, auf das Anſchauliche nicht paſſen wollen. Wie iſt aber ein ſolcher Widerſpruch möglich, da doch alles Wirkliche vernünftig iſt und da die Vernunft, nachdem ſie ſich einmal ſelbſt begriffen hat, doch mit Leichtigkeit in dem Andersſein ihr eigenes Weſen wiederfinden müßte? Indem das Anſchauliche dem begreifenden Denken Hohn ſpricht, rächt es ſich für ſeine Vernachläſſigung. Im Bereiche des Geiſtes, dem eigentlichen Felde der hegelſchen Philoſophie, iſt das anders. Hier iſt alles flüſſig und dehnbar, läßt ſich nach einem beſtimmten Schema deuten und wenden und kommt außerdem mit der Logik im Allgemeinen in dem Prinzip der Entwickelung vom Unvollkommnen zum Vollkommnen überein. Die größte Bedeutung Hegel's iſt deshalb auch im Bereiche der Geſchichte zu ſuchen. Daß er ſelbſt der Geſchichte vielfach Zwang angethan hat, iſt aus ſeiner eigenen Geſchichte der Philoſophie am aller bekannteſten; aber der Geiſt des Meiſters hat ſich in den Schülern in ſolch' fruchtbarer Weiſe fortgepflanzt, daß die gegenwärtige Vorliebe für die Geſchichte, namentlich auch in Bezug auf die Philoſophie, weſentlich als eine Frucht des hegelſchen Syſtems zu betrachten iſt. Hat aber unſer Philoſoph in mancher Beziehung den richtigen Blick in den Lauf der Geſchichte eröffnet, ſo iſt dabei zu beachten, daß ſein Prinzip in dieſem Bereiche weſentlich anders erſcheint, als im Gebiete des abſtracten Denkens. In der Geſchichte, gleichviel welches Gebiet wir in's Auge faſſen, iſt das ſich Entwickelnde der Menſch oder die Menſchheit. Bei der Menſchheit aber iſt es unmöglich, das Sein vom Nichtſein zu unterſcheiden; man kann, wenn man ihren jeweiligen Zuſtand ins Auge faßt, dieſem gegenüber nur von einem Nochnichtſein reden, gerade ſo, wie man bei dem Pflänzling nur ſagen kann, er ſei noch kein Eichbaum. Das iſt ganz etwas Anderes, als wenn die Logik ſagt, das Sein ſei zugleich das Nichts. Dieſe Gedankenoperation hat den Zweck, den Begriff des Werdens aus dem ſtarren Sein herauszuklaubern; aber das Sein wird in Wahrheit nur das, was es in ſich enthält, aber noch nicht iſt und es läßt ſich nur ſo von dem Nichts unterſcheiden, daß man unter dieſem Nichts Noch-nichts-beſtimmtes, Gewordenes verſteht. Das Sein iſt der Inbegriff der Momente ſeiner Entwickelung vor dieſer Entwickelung gedacht; fehlen dieſe Momente, dann iſt Etwas gleich Nichts, ein durchaus negativer, mit dem Sein prinzipiell nicht in Verbindung zu bringender Ausdruck.

Digitized by Google

Die Logik soll über die Anschauung vollständig erhaben sein; aber es ist in Wahrheit so, daß der erste Satz der Logik durch Abstraction von der Anschauung entsteht: Das Sein ist die Idee, die sich realisirende Vernunft; das Nichts ist das Andersein der Idee, die Negation, welche durch Negation unablässig von ihr überwunden wird. Aber, was ist das anders als ein Hypostasiren des aufsteigenden Stufenganges, wie dieser im Reiche des Wirklichen von der niedrigsten Gestaltung bis zum selbstbewußten Menschengeiste gefunden wird? Die Einheit dieses Stufenganges ist die Idee als die Identität von Sein und Denken; aber diese Idee ist eben weiter Nichts, als ein abstractes Gedankending, welches die Fülle alles Seins beherrschend umfassen soll und welches doch nur im Stande ist a posteriori, d. h. nachdem es zum Selbstbewußtsein gelangt ist, über sein eigenes Wesen nachzudenken. Die Idee entwickelt sich in ihrer absoluten Vernünftigkeit ohne bewußte Vernunft; es kommt eben deshalb hier ganz dasselbe in Betracht, was wir in §. 71 bei der Beurtheilung Schelling's hervorgehoben haben. Die intellectuelle Anschauung zerschellt an den Klippen ihrer eigenen Ohnmacht und die dialectische Methode als die sich entwickelnde absolute Vernunft fällt demselben Schicksal anheim. Was am Ende des Systems steht, sollte sich am Anfange desselben finden; das ist, wie Hegel versichert, auch der Fall, nur als reine Beziehung auf sich, als völlig unentwickeltes Sein. Damit aber ist am Anfange ganz etwas Anderes, als am Ende; denn das bestimmungslose Sein ist unvernünftig und es wird nicht nachgewiesen, wie aus dem Unvernünftigen das Vernünftige folge. Wie sich das fichtesche Ich über seinen Operationen verloren hat, so hat sich bei Hegel die Vernunft in der Dialectik verloren; aber sie mußte sich verlieren, denn Denken und Sein sollten nun einmal identisch sein. Alles Wirkliche ist vernünftig, hat eigentlich nach Hegel nur den Sinn: Alles Wirkliche ist und als seiend ist es vernünftig; denn die Vernunft ist eben Alles. Aber das Wie suchen wir bei ihm vergebens.

Außer dem bereits erwähnten C. Ph. Fischer (cfr. §. 72) sind für die Beurtheilung Hegel's besonders wichtig: Adolf Trendelenburg und Hermann Lotze. Ersterer hat in seinen „logischen Untersuchungen" die Dialectik einer eingehenden Kritik unterworfen, während letzterer im „Mikrokosmos" das hegelsche System wiederholt bespricht.*)

*) Trendelenburg ist im Wesentlichen Aristoteliker. Eigenthümlich ist ihm das Prinzip der Bewegung, wonach diese das dem Denken und Sein ursprünglich

Digitized by Google

Die von Fichte eingeschlagene Richtung hat in Hegel ihre extremste Ausbildung gefunden. Das absolute Ich ist zur absoluten Vernunft geworden; dieselbe umfaßt als Idee das Nicht-Ich in Wahrheit als ihr Moment. Um unsern Philosophen richtig zu beurtheilen, d. h. um bei dieser Beurtheilung zugleich den Grundfehler zu durchschauen, dürfen wir Kant nicht aus den Augen verlieren. Die einseitige Fortbildung der idealistischen Elemente in Kant's Philosophie gipfelt in Hegel. Der erkennende Mensch, welcher an dem Dinge an sich seine unüberwindliche Schranke fand, ist hier zum Träger der aus ihrer Entäußerung zu sich zurückkehrenden Vernunft geworden. Hegel hat die Hauptarbeit Kant's zwar eingehend gewürdigt, aber nahezu als etwas Verfehltes betrachtet. Indeß, sein eigenes System scheitert gerade an dieser Arbeit. Das Ding an sich schaut uns aus demselben an tausend Stellen entgegen und spricht der Allmacht der absoluten Idee Hohn. Die Natur ist da als das Andersein der Idee; aber diese Erklärung vermag uns nicht zu beruhigen; sie treibt uns zurück zu jener wichtigen Frage: „Wie ist die Natur möglich?“ und läßt uns immer und immer wieder darüber nachdenken, wie gerade diese Frage, deren endgültige Beantwortung für Kant unmöglich war, aus den bis heute noch nicht überwundenen Prinzipien desselben beantwortet sein will, und zwar so beantwortet sein will, daß jene Prinzipien dadurch an der richtigen Stelle über sich selbst hinausgedrängt werden.

Gemeinschaftliche sein soll. Sie ist in Bezug auf beides die erste erzeugende Thätigkeit. Für die Natur ist die Bewegung das erste Gesetz aller Ausdehnung und Gestaltung; aber das Denken erzeugt aus sich das Gegenbild der räumlichen Bewegung, d. h. es construirt. Alle Operationen des Denkens beruhen im Grunde genommen auf der Bewegung. Indem dieselbe subjectiv und objectiv zugleich ist, stellt sie die Identität zwischen Sein und Denken her und vermittelt den Uebergang vom einen zum andern. Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Prinzip der Erkenntniß und das Prinzip des Seins ist ein Prinzip. (Man denke an unsere Darstellung Kant's.) Und weil diese Idee Gottes der Welt zu Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins. — Wir würden gerade Trendelenburg eingehender berücksichtigen, wenn wir nicht glaubten, uns das System desselben für die Uebersicht über die Philosophie der Gegenwart aufsparen zu sollen.

Lotze's Lehrmeister sind besonders Herbart, Leibnitz und Spinoza. Das Sein der Dinge ist die Wirklichkeit eines Stehens in Beziehungen und alles beziehungslose ist nichtseiend. Es ist vollkommen unmöglich, das reine Sein eines völlig einsamen, auf kein anderes bezogenen, in sich beruhenden Dinges von seinem Nichtsein zu unterscheiden. Die Naturen der Dinge passen so zusammen, daß sie einander zu Gründen

Digitized by Google

§. 79.

Rückblick und Schluß.

Am Ende der I. Periode der neueren Philosophie tritt uns ein durchaus negatives Resultat entgegen. Hume stellt die Voraussetzung des Dogmatismus, daß das Denken die Wahrheit erkennen könne, in Frage, indem er den Begriff der Causalität als ein Problem ansieht. Kant untersucht das menschliche Erkenntnißvermögen und findet die Möglichkeit objectiv wahrer Erkenntniß in der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori. Diese sind möglich, denn der erkennende Mensch ist im Besitz reiner Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori. Die Kategorien sind mit objectiver Gültigkeit anwendbar auf die Erfahrung, ebenso wie ihre Anwendbarkeit auf die Erscheinungen durch das transcendentale Schema erwirkt wird. Dabei bleibt das Ding an sich als ein unerkennbares Etwas bestehen. Die Ideen der Vernunft wollen die Erkenntniß abschließen; aber dieselben sind mit Widersprüchen behaftet, welche die transcendentale Dialectik aufdeckt. Volle, unzweifelhafte Wahrheit ist für Kant nur da, wo die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori Geltung haben. Die praktische Vernunft vindicirt dem Menschen das Vermögen der Freiheit. In ihr tritt derselbe schöpferisch auf, um den Inhalt der Freiheit zu realisiren. Aber, mag auch das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen noch so sehr betont werden und mögen auch die Postulate der praktischen Vernunft die Schwierigkeiten scheinbar heben, — die Natur will sich dem handelnden Menschen nicht beugen, weil sie ihrem innersten Wesen nach ein Unerkanntes ist. Die

---

von Folgen ergänzen können; die Thatsache ihrer Correspondenz aber muß aus einer beständigen, substantiellen Einheit aller begriffen werden. Jedes Ding ist nur innerhalb seines Grundgedankens, seiner Idee, veränderlich und nur das auf diese Weise Veränderliche ist Ding oder Substanz. Die Persönlichkeit beruht nicht auf der Entgegensetzung von Ich- und Nicht-Ich, dieselbe ist vielmehr ein unmittelbares Fürsichsein. Der endliche Geist kann sich nur durch die Einwirkungen des Weltganzen entwickeln, weil er die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Vollkommne Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern ist nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.

Auch J. H. Fichte's müssen wir hier Erwähnung thun. Derselbe ist mit Recht der Ansicht, das wesentliche Momente früherer Philosophien, insbesondere der Kantischen, in der Hegel'schen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt sind und daß der Fortschritt der Philosophie durch eine Wiederaufnahme dieser Momente und demgemäß auch durch eine volle Mitberücksichtigung der in anderem Sinne, als Schelling und Hegel, philosophirenden Denker der Gegenwart bedingt ist.

Digitized by Google

Urtheilskraft ahnt die Verlegenheiten der Vernunft und will dieselben dadurch heben, daß sie die Natur als zweckmäßig betrachtet; gleichsam ein Verstand hat die Natur so eingerichtet, daß sie von Innen heraus den Erkenntnißformen entsprechend mit Absicht und Ueberlegung wirkt. Aber die Urtheilskraft ist nur ein Vermögen a priori; sie vermag nicht einzudringen in das Innere der Dinge.

Fichte faßt die idealistischen Momente in der Philosophie des großen Kritikers zusammen, um aus denselben das absolute Ich zu construiren. Drei Grundsätze sollen im Stande sein, das All der Dinge zu erklären. Indem das Ich im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegensetzt, ergiebt sich der Inhalt der theoretischen und praktischen Philosophie. Aber die Freiheit des absoluten Ich ist eine höchst problematische; es verliert sich im Nicht-Ich, das doch schlechthin von ihm abhängig sein soll. Die Kategorien entstehen mit den Objecten; aber von jenen reinen Erkenntnißformen a priori ist Nichts mehr vorhanden; Kant's Grundprinzip ist verlassen und das Ich ist sich seiner eigenen Existenz nach etwas durchaus Unbegreifliches.

Herbart schlägt den entgegengesetzten Weg ein; ihm sind die realistischen Elemente die Hauptfactoren in Kant's Philosophie. Die Realen sind das schlechthin Wirkliche, allem Sein zu Grunde Liegende. Aber es bleibt unbegreiflich, wie aus den schlechthin einfachen, unräumlichen Wesen die Fülle des Seins hervorgehen kann. Der angebliche Realismus ist abstracter Idealismus; denn das, was das wahrhaft Wirkliche sein soll, wird in abstracter Weise construirt und dem Sein der Dinge als dessen Wesen äußerlich untergelegt. Die organische Einheit fehlt durchaus.

Schleiermacher sucht die Einseitigkeiten der beiden zuletzt genannten Philosophen zu vermeiden. Die reinen Anschauungs- und Erkenntnißformen a priori haben in den Dingen objective Realität. Im Denken ist die organische Function mit der intellectuellen unzertrennlich verbunden; das empirische Element wirkt stets zusammen mit dem aprioriischen und es ist unmöglich, das abstracte Denken rein für sich zu betrachten. Worin aber hat die Identität von Sein und Denken, d. h. die objective Verwirklichung dessen, was a priori im erkennenden Verstande ist, ihren Grund? Offenbar im Absoluten, in der Gottheit; das Absolute ist in den Dingen und doch über dieselben erhaben; es geht nicht in ihnen auf. Aber der Begriff des Absoluten bleibt unklar; es ist nicht im Stande a priori zu erkennen und vermag also auch nicht, jene Harmonie zwischen

Digitized by Google

Denken und Sein wirklich werden zu lassen. Nur in religiöser Hinsicht tritt das Absolute aus seiner dumpfen Allgemeinheit heraus; in dem Erlöser der Welt legt es seine Indifferenz ab, um persönliche Existenz anzunehmen. Wir haben den Werth der Philosophie Schleiermachers in §. 67 hervorgehoben.

Schelling und Hegel bilden die fichtesche Philosophie, deren Grund die einseitige Auffassung Kant's war, in consequenter Weise fort. Der subjective Idealismus wird zum objectiven, d. h. in Allem ist Ich, oder Alles ist Ich. Die intellectuelle Anschauung ist im Stande das Weltall zu construiren, mag sie nun dabei von der Intelligenz oder vom dunklen Grunde der Natur ausgehen. Die genialen Gedanken beugen sich dem unwiderstehlichen Zwange der Dialectik und die Lehre der Identitätsphilosophie bekommt die Gestalt der höchsten systematischen Abgeschlossenheit und Vollendung. So blendend war eine Zeit lang der Glanz dieser Philosophie, daß man nicht im Stande war, den Ursprung derselben und damit auch ihre Einseitigkeiten, zu entdecken.

Was wir, unserem Zwecke entsprechend, von den Erscheinungen der nachhegelschen Philosophie zu erwähnen hatten, ist da angeführt, wo es uns passend zu sein schien. Die Geschichte der Philosophie als Ganzes genommen schließt mit Hegel ab. Was die Gegenwart in philosophischer Hinsicht bewegt, ist noch in der Entwickelung begriffen; die Quellen der einzelnen Erscheinungen ergeben sich aus der Betrachtung der Vergangenheit; aber der geschichtliche Verlauf läßt sich noch nicht mit Klarheit übersehen. Neben dem Materialismus sind die drei vornehmlichsten Schulen die Hegel'sche, Schleiermacher'sche und Herbart'sche.

Wenn wir uns im Verlaufe unserer Betrachtung nicht haben davon überzeugen können, daß der Höhepunkt der philosophischen Entwickelung bei Hegel gefunden wird, so erinnern wir dabei an §. 4 der Einleitung. Man hat lange geglaubt, Kant's Philosophie sei überwunden; aber die vermeintliche Ueberwindung hat einfach das Grundprinzip des großen Denkers ignorirt und damit die Sache für abgethan gehalten. Jenes Grundprinzip spricht indeß einer solchen Ueberwindung Hohn; es fordert das Denken, welches sich auf nebelhaften, verlockenden Pfaden verloren hat, mit Macht auf, zu ihm zurückzukehren, um von hier aus, nicht ohne durch den Irrthum wesentlich bereichert zu sein, die Erkenntniß in solche Bahnen zu lenken, deren Ende dem Ausgangspunkte als dessen Vollendung entspricht.

Digitized by Google

Auf das Ganze aber hinblickend, schließen wir mit den Worten Lessing's: „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! (Du hast der Menschheit den Trieb nach Wahrheit eingepflanzt; du willst es, daß sie die Wahrheit und dich erkenne). Aber laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurück zu gehen! Es ist nicht wahr, das die kürzeste Linie immer die gerade ist."

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

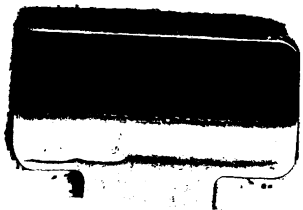
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06800 0630



Digitized by Google